Ernest Gellner

Palabras y cosas

ESTRUCTURA Y FUNCION

EDITORIAL TECNOS, S. A. - MADRID

Palabras y cosas

ESTRUCTURA Y FUNCION

EL PORVENIR ACTUAL DE LA CIENCIA

COLECCION DIRIGIDA POR

ENRIQUE TIERNO GALVAN

Núm. 1. *Quentin Gigson.*—LA LOGICA DE LA INVESTIGACION SOCIAL
» 2. *Ashley Montagu.*—LA DIRECCION DEL DESARROLLO HUMANO
» 3. *Gustav Bergmann.*—FILOSOFIA DE LA CIENCIA
» 4. *Christian Bay.*—LA ESTRUCTURA DE LA LIBERTAD
» 5. *Ernest Nagel.*—LA LOGICA SIN METAFISICA
» 6. *Hilbert y Ackermann.*—ELEMENTOS DE LOGICA TEORICA
» 7. *Vernon Van Dyke.*—CIENCIA POLITICA: UN ANALISIS FILOSOFICO
» 8. *Karl R. Popper.*—LA LOGICA DEL DESCUBRIMIENTO CIENTIFICO
» 9. *R. M. Martín.*—VERDAD Y DENOTACION
» 10. *Ernest Gellner.*—PALABRAS Y COSAS

EN PREPARACION:

C. D. Broad.—EL PENSAMIENTO CIENTIFICO
T. C. Schelling.—LA ESTRATEGIA DEL CONFLICTO
Ernest Nagel.—LA RAZON SOBERANA
Richard B. Braithwaite.—EXPLICACION CIENTIFICA
Arthur Pap.—TEORIA ANALITICA DEL CONOCIMIENTO
Max Black.—MODELOS Y METAFORAS
Milic Capek.—EL IMPACTO FILOSOFICO DE LA FISICA CONTEMPORANEA.
John Hospers.—LA CONDUCTA HUMANA.

ERNEST GELLNER

Palabras y cosas

ESTRUCTURA Y FUNCION

EDITORIAL TECNOS, S. A.—MADRID

Los derechos de la versión castellana de la obra
WORDS AND THINGS
© Ernest Gellner 1959
son propiedad de EDITORIAL TECNOS, S. A.

Traducción de
MÓNICA ACHEROFF

© EDITORIAL TECNOS, S. A. 1962
Calle O'Donnell, 27, 1.° izq.; Tel.: 225 61 92; Madrid (9)
Depósito legal: M. 15.106.—1962
Núm. del Regtro.: 1.633-62

Sucesores de Rivadeneyra, S. A. Paseo de Onésimo Redondo, 26. Madrid

Quiero agradecer aquí a Mrs. E. Llewellyn su colaboración como secretaria, a Donald Aldridge su diseño del diagrama, a Charles Taylor y Arnold Kaufman sus repetidas lecturas del libro y sus valiosas sugerencias, y a Norman Birnbaum, Dennis Duerden y Norman Hotopf sus lecturas de partes de este libro, así como sus comentarios críticos o elogiosos. La responsabilidad de las ideas expresadas es naturalmente sólo mía.

Mis fuentes filosóficas son evidentes, y cuando no lo son están indicadas en el texto. Pero quisiera expresar también mi agradecimiento a los miembros del Departamento de Antropología Social del L. S. E., que me han enseñado cómo, sin prejuzgar su validez, debe considerarse un conjunto de ideas y métodos relacionados como un sistema de partes que se apoyan o se combaten entre sí, interpretándolo bajo el ángulo de los servicios que desempeña y de las condiciones que necesita en el contexto social del que forma parte.

Pero mi mayor agradecimiento se lo debo a John Hajnal, cuyas cuidadosas notas y pacientes discusiones me han ayudado a ser menos confuso de lo que de otro modo hubiera sido.

En su última época, Wittgenstein... parece haberse cansado del pensamiento serio, llevándole a inventar una doctrina que hiciera innecesaria tal actividad. No admito ni por un momento que la doctrina que tenga estas absurdas consecuencias, pueda ser cierta...

Querer comprender el mundo es, según ellos, una locura pasada ya de moda.

BERTRAND RUSSELL

Indice

Págs.

Introducción ... 13

CAPÍTULO PRIMERO.—*De la filosofía lingüística.*

1. Introducción ... 17
2. Primer examen ... 18
3. Una teoría de la filosofía ... 19
4. Una teoría del mundo y del lenguaje ... 21
5. Una teoría de la mente ... 22

CAPÍTULO II.—*Del lenguaje.*

1. La teoría del lenguaje más conocida ... 27
2. Juegos de lenguaje ... 28
3. Los cuatro pilares ... 29
4. El argumento de los casos paradigmáticos ... 30
5. Del hecho a la norma ... 35
6. La teoría del contraste del significado ... 37
7. Comentarios generales sobre los tres errores ... 40
8. El culto del zorro ... 41
9. Todo es diferente de todo lo demás ... 46
10. El mejor de los lenguajes o polimorfismo y funcionalismo ... 48

CAPÍTULO III.—*De la filosofía.*

1. Actividad y no doctrina ... 51
2. El imperturbable universo ... 53
3. Mirada hacia atrás ... 57
4. Atomismo lógico ... 61
5. Positivismo lógico ... 67
6. Construcciones lógicas ... 74
7. Sentido común ... 75
8. Transición ... 80
9. Apariencia y realidad o la rebelión de monsieur Jourdain ... 82

CAPÍTULO IV.—*Del mundo.*

1. El secreto del Universo ... 85
2. Naturalismo ... 88

Págs.

3. Un naturalismo singular ... 90
4. El cebo y la trampa ... 94
5. Una vuelta más al tornillo ... 96
6. De lujo ... 97
7. De gran lujo ... 100

CAPÍTULO V.—*Del conocimiento.*

1. El círculo del conocimiento ... 103
2. La multiplicación más allá de lo necesario ... 106
3. Algunos contrastes ... 108
4. Realismo e idealismo ... 110
5. Cómo somos cuando nos miramos ... 111
6. «La justa visión del mundo» ... 113
7. Los sabios de Lagado ... 116
8. No preguntar el porqué ... 118
9. El «solipsista» hace proselitismo ... 121
10. Una teoría ilusoria pero cómoda ... 122
11. El punto de vista délfico ... 124
12. El argumento de la impotencia ... 127
13. Conclusión ... 132

CAPÍTULO VI.—*Estructura y estrategia.*

Diagrama. Explicación e instrucciones para su empleo.

1. Estructura de la filosofía lingüística ... 134
2. Análisis espectral ... 138
3. El molino de rezos ... 140
4. La aguja en el pajar ... 141
5. La filosofía obstruccionista ... 141
6. El rebelde ciempiés ... 142
7. La desaparición de la filosofía ... 143
8. El falso zorro ... 144
9. La teoría bifacética y la filosofía invertebrada ... 144
10. El círculo cerrado ... 145
11. Solvitur ambulando ... 146
12. El realismo discriminatorio ... 147
13. El nuevo Corán ... 148
14. El dilema de Saladín ... 150
15. La estratagema de la cuerda hindú ... 152
16. La filosofía por estremecimiento ... 153
17. Dejémoslos acertar ... 154
18. Sugerencia y tabú ... 155
19. ¿Quién ha dicho esto? ... 156
20. Posiciones ofensiva y defensiva ... 157
21. Sentido de la conveniencia ... 158
22. Seguridad colectiva ... 158

CAPÍTULO VII.—*Valoración.*

1. ¿Qué queda? ... 161
2. La circularidad ... 163
3. Disfraz del pensamiento ... 164
4. Fracaso de la normatividad ... 167

Págs.

5. La paradoja de la pasividad ... 170
6. Las dimensiones de la prudencia ... 173
7. Las dimensiones del empirismo ... 175
8. La filosofía lingüística como orientación y estilo de pensamiento ... 176
9. Una pieza de coleccionista ... 177
10. La originalidad ... 178
11. La corrupción de la juventud ... 180

CAPÍTULO VIII.—*Implicaciones.*

1. La religión ... 183
2. La política ... 185
3. Las tres fases del Weltanschauung ... 187

CAPÍTULO IX.—*Sociología.*

1. Filosofía y sociología ... 191
2. Una ideología ... 193
3. Algunas comparaciones ... 195
4. Los «narodniks» de Oxford ... 198
5. Ciencia, poder e ideas ... 199
6. Organización interna ... 201
7. Una evidente trivialidad ... 204
8. La filosofía como institución ... 205
9. Una religión secularizada y establecida ... 206
10. Estilos rivales ... 209
11. La existencia precede a la esencia ... 211

CAPÍTULO X.—*Conclusión* ... 219

Indice de nombres ... 223

Introducción

Por Bertrand Russell

Palabras y cosas, la obra de Mr. Gellner, merece el agradecimiento de cuantos se ven en la imposibilidad de aceptar la filosofía lingüística actualmente en boga en Oxford. Es difícil prever el efecto inmediato que pueda causar este libro; el poder de la moda es fuerte y los argumentos más contundentes no logran convencer cuando no siguen la opinión corriente. Pero, cualquiera que sea la reacción ante los argumentos de Mr. Gellner, es muy probable, a mi juicio al menos, que se les irá concediendo la importancia que merecen.

La primera parte de esta obra es un cuidadoso análisis de los argumentos de los filósofos lingüísticos. Presenta lo que él llama «los cuatro pilares» de la teoría del lenguaje que forma la base de esta filosofía. Al primero de estos cuatro pilares lo llama «El argumento del caso paradigmático», que consiste en razonar partiendo del uso real de las palabras para llegar a resolver los problemas filosóficos, o de un conflicto entre los usos reales y la falsedad de una teoría filosófica. Mr. Gellner cita como ejemplo de este argumento lo que algunos de los filósofos lingüísticos consideran la solución al problema del libre albedrío. Cuando un hombre se casa sin presiones exteriores podemos decir que «lo hizo por su propia voluntad». Existe, por tanto, un uso lingüísticamente correcto de las palabras «libre albedrío» y, en consecuencia, existe el libre albedrío. No cabe duda que es ésta una forma cómoda de resolver problemas inmemoriales. El segundo de los cuatro pilares consiste en inferir unos valores del uso real de las palabras. El tercero, llamado «Teoría del contraste del significado», sostiene que un término sólo tiene significado si no recubre algo. El cuarto pilar, llamado «Polimorfismo», afirma que, puesto que las palabras poseen varios significados, estamos en la imposibilidad de hacer aserciones generales sobre ellos. Estos cuatro pilares aseguran que el lenguaje corriente es sacrosanto y que es sacrílego suponerle capaz de perfeccionamiento, dogma éste que no se considera necesario demostrar.

Pese a que, a mi juicio, la primera parte de la obra de Mr. Gellner esté admirablemente elaborada y sea indispensable a la comprensión de sus temas generales, los últimos capítulos me han parecido aún más interesantes. En ellos examina los móviles de los adeptos de esta nueva filosofía y las repercusiones que pudiera tener si prevaleciera. Me temo que muchos se sientan heridos por estos últimos capítulos, aunque, a

mi parecer, injustamente. Según él, la visión de la filosofía lingüística «está trastrocada, pues trata el pensamiento verdadero como una enfermedad y el pensamiento muerto como un ejemplo de salud». Rechaza casi todo lo de verdadero interés y recomienda un inefable misticismo o una monótona exégesis de los matices de la usanza. Su atractivo reside en su renuncia a la ciencia y al poder, y en lo conveniente que resulta para los «caballeros» de una sociedad democrática. Refiriéndose a la teoría del evidente derroche, de Veblen, la acusa de «evidente perogrullada». La filosofía lingüística sostiene, según él, que el pensamiento de la mejor especie es pedante y nebuloso, y que debe rehuirse de las ideas que suelen ser producto de la negligencia y de la confusión. Resume esta crítica en un epígrafe: «Un sacerdote que pierde la fe abandona su sacerdocio, pero un filósofo que pierde la suya vuelve a definir su objeto».

Encontramos, bajo la minuciosa argumentación de los filósofos lingüísticos, un curioso y árido misticismo. En el *Tractatus*, de Wittgenstein, conservaba aún cierta realidad, pero con el tiempo ha ido haciéndose cada vez más nebuloso y polvoriento. No permanece más que una cosa. Wittgenstein afirmaba que existen cosas de las que no puede hablarse, y esto, que es parte esencial de todo misticismo, Mr. Gellner lo parodia y rechaza en la última frase de su libro diciendo: «Lo que quiere sugerirse debe inevitablemente expresarse con palabras».

Por mi parte, apruebo plenamente las teorías de Mr. Gellner expuestas en esta obra. La doctrina subyacente de la filosofía lingüística no es peculiar, la encontramos a intervalos a todo lo largo de la historia de la filosofía y de la teología. Los adeptos de la herejía abecedaria fueron quienes la expusieron bajo una forma más lógica y completa, sosteniendo que todo el conocimiento humano es malo y que, puesto que se basa en el alfabeto, estudiarlo es un error. Tras adoptar esta herejía, Carlstadt, que anteriormente había sido un aliado de Lutero, «prohibió todo estudio de las Sagradas Escrituras, buscando la verdad divina en las palabras de quienes eran considerados como los más ignorantes del género humano [1]. Estas teorías se han presentado también bajo formas más moderadas. La frase de Pascal «El corazón tiene razones que la razón desconoce» conduce fácilmente a tales ideas. El panegírico de «noble salvaje» de Rousseau, la admiración de Tolstoy por los campesinos y su preferencia por *La cabaña del tío Tom* a cualquier literatura más complicada pertenecen al mismo género de sentimientos. Los abecedarios de Oxford no rechazan *todo* el conocimiento humano, sino solamente el que no se requiere para aprobar el examen final de Oxford, es decir, lo que ha sido descubierto desde Erasmo. Esto constituye un límite bastante arbitrario, pues no veo por qué no condenaríamos todo lo que ha sido descubierto desde los tiempos de Homero, o de Adán y Eva. Sólo una iluminación mística les dice que la ciencia es innecesaria al filósofo, de lo cual podemos deducir que el punto de vista que de ella se derive tiene el mismo valor.

---

[1] *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought*, editado por el reverendo John Henry Blunt, D. D.

Siendo yo niño tenía un reloj con un péndulo amovible y me parecía a mí que el reloj andaba mucho más rápido sin él; puesto que el objeto principal de un reloj era andar, lo hacía mucho mejor sin su péndulo. Claro que ya no marcaba la hora, pero no tenía importancia si uno aprendía a mostrarse indiferente al paso del tiempo. La filosofía lingüística, que sólo se preocupa del lenguaje, y no del mundo, se asemeja al niño que prefería que el reloj ya no tuviera péndulo, aunque no marcara la hora, porque andaba más fácilmente y a un paso más alegre.

De la filosofía lingüística

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía lingüística es un conjunto de ideas sobre el mundo, el lenguaje y la filosofía, dotada de fuerte unidad y coherencia internas. Merece ser tratada, por tanto, como una «filosofía», como una visión peculiar de las cosas, como un modo de considerar estas cosas unido a una forma de razonar y de situarse ante problemas de posible solución, y como un modo de llegar a la comprensión y a la solución de estos problemas. En esta filosofía, que hasta hace muy pocos años sólo era atributo de una influyente *avant-garde*, se basan las ideas y métodos de lo que, desde la última guerra, se ha convertido en la escuela filosófica predominante en las Universidades británicas y particularmente en la de Oxford. Hallaremos sus fuentes esenciales en el pensamiento último de Ludwig Wittgenstein.

Por múltiples razones inherentes a esta filosofía me parece improbable que de quienes se identifican con ella pueda esperarse una exposición adecuada, ya que una clara enunciación de esta filosofía es suficiente para poner de manifiesto sus funestos defectos.

Pero, aparte del poco interés que demuestran sus adeptos en hacer resaltar estas imperfecciones, no cabe duda que algunos de sus rasgos se oponen a una clara enunciación de sus principios generales. Entre estos rasgos se halla la creencia de que ciertas cosas de importancia no pueden ser expresadas y que la verdad debe ser transmitida de un modo indirecto, lo cual sólo puede realizarse de una forma extremadamente fragmentaria y detallada. La inevitabilidad de no ser bien comprendido obsesionaba al fundador de este movimiento, preocupación que, si bien es prueba de buena fe, conduce fatalmente a que los no iniciados tropiecen con grandes dificultades para desentrañar las ideas clave de este movimiento y a escamotear las aclaraciones que pudieran poner de manifiesto sus puntos débiles.

Las descripciones valederas de esta filosofía son, o bien esotéricas, fragmentarias o históricas, por cuanto tratan de mostrarnos cómo sus ideas clave han surgido de anteriores tendencias del pensamiento[1].

Todas ellas me parecen poco satisfactorias. Por este motivo empezaré

[1] Después de haber redactado el primer bosquejo de esta obra ha aparecido el excelente libro de Mr. D. POLE *The Later Philosophy of Wittgenstein* (Londres, 1958), al que no pueden oponerse estos reparos.

exponiendo sus principios generales con relativa sencillez y de un modo más explícito que indirecto, presentando las ideas mismas antes que sus aplicaciones u orígenes.

El hecho de que mi exposición constituya un estudio lógico y sociológico a la vez de las ideas de este movimiento puede ser mal interpretado; puede que induzca a creer que mi análisis sociológico pretende ser una refutación atribuyéndole unas causas y unos efectos. No pretendo nada semejante. Por el contrario, las afirmaciones contenidas en este libro sobre la falsedad de estas ideas son *argumentadas* y no simplemente inferidas de la existencia de un contexto social.

Una de las ideas centrales de este movimiento es el deseo o esperanza de que el conocimiento del lenguaje o de algunos de sus rasgos menospreciados transforme o haya transformado ya por completo nuestro punto de vista [2]. Afirmaba que las cuestiones fundamentales que hasta el momento parecían demasiado difíciles de resolver o fuera del alcance de la mente humana iban a recibir una respuesta que demostraría convincentemente que estas cuestiones habían discurrido por un camino equivocado, dejando así de inquietarnos.

Sea o no cierto que esta nueva visión haya transformado, transforme o vaya a transformar algún día la perspectiva de la humanidad, lo que sí es innegable es que cambió radical y dramáticamente los hábitos y procedimientos de todo un gremio, el de los profesores de Filosofía. Y aun cuando las ambiciosas proclamas y promesas del movimiento no merecían crédito, este cambio viene a demostrar cuán seriamente sus miembros adoptaron este nuevo punto de vista.

Sea cual fuere su mérito, estas ideas constituyen una interesante culminación de una larga tradición filosófica de autoconocimiento y de sentido crítico, culminación de una actitud que preconiza conocer sus herramientas antes de usarlas, que afirma la existencia de cosas situadas fuera del alcance de estas herramientas y de cuyo planteamiento sólo pueden resultar consecuencias funestas. La novedad reside en que se considera que la herramienta en cuestión es el *lenguaje* y no la *mente*, como antes se pensaba. Más adelante veremos qué ha conseguido esta forma lingüística de autoconocimiento, qué revelaciones aporta y qué conducta o abstenciones exige.

Se ha operado en el ejercicio de la filosofía un cambio revolucionario —no sólo con respecto a un pasado reciente, sino con respecto a todo el pensamiento anterior—y resulta interesante examinar los motivos que pueden aducirse, o que han sido aducidos ya para defender estas innovaciones y sus alternativas justificaciones.

2. Primer examen

Las ideas esenciales de la filosofía lingüística son, en líneas generales, las siguientes:

Los problemas filosóficos están íntimamente ligados al lenguaje y

[2] Cf. el título mismo del reciente libro *The Revolution in Philosophy*, publicado por el profesor G. Ryle. Londres, 1956.

dimanan en cierto modo de él. «Surgen» del uso de las palabras y, en particular, del «uso corriente que se hace de ellas» o de sus desviaciones.

El hecho *de que* exista el lenguaje, y algunos hechos más *acerca* de él, son esenciales para la filosofía. Constituyen la condición imprescindible para resolver o «disolver» los problemas fundamentales a los que los hombres han dado el nombre de «filosofía». El lenguaje corriente, tal como se emplea en la realidad, es más apropiado que algunas de las expresiones filosóficas lingüísticas generales que más bien debieran expresarse mediante un lenguaje modelo simplificado. La variedad del lenguaje corriente es esencial para el claro entendimiento de éste y de los problemas filosóficos.

La vieja filosofía constituye en cierto modo una patología del lenguaje, ya que los problemas filosóficos surgen de una mala interpretación de este lenguaje, y las teorías filosóficas son abuso del mismo.

De ser esto cierto, el punto de vista filosófico (en el sentido antiguo de la palabra) es, por consiguiente, siempre erróneo o, cuando menos, desconcertante. El punto de vista correcto es el no filosófico, al que también puede darse el nombre de «sentido común». El sentido común es, o bien idéntico, o está estrechamente ligado a lo que afirma o implica el uso habitual del lenguaje, lacónicamente denominado «usanza».

La tarea del filósofo consiste, pues, en diagnosticar y subsanar ciertos errores provocados por una falsa interpretación del lenguaje. No desempeña ninguna función positiva. Las ideas positivas pertenecen al dominio del sentido común o a cualquier otro campo.

Resumiendo, estas ideas pueden dividirse en ideas sobre la filosofía, el lenguaje, el mundo o la mente.

3. Una teoría de la filosofía

La teoría de la filosofía está en plena evolución. La filosofía pasada ha constituido en gran parte un abuso de lenguaje; la buena filosofía futura será una diagnosis seguida de la eliminación de este abuso. (Se admite que algunos filósofos pasados han realizado una buena labor, pero sin entender lo que estaban haciendo.)

La buena labor susceptible de ser realizada en el futuro por los filósofos se presta a diversas interpretaciones.

Puede tratarse de la *eutanasia* de la filosofía, o de su *autopsia*, o de su *profilaxis* indefinida, o de otras cosas aún, incluso de *l'art pour l'art*.

Estas interpretaciones requieren una explicación más detallada:

La filosofía lingüística no tiene inconveniente en concebir la eutanasia de la filosofía. Para ella no cabe, en el mapa del conocimiento, la especie de penetración peculiar reivindicada por la filosofía pasada, ni tampoco estas cuestiones extrañas o especiales que antaño eran objeto de su preocupación. A su juicio, no debemos desterrar simplemente estas supuestas cuestiones y penetraciones, sino eliminarlas con mucho tacto, o, por así decirlo, con toda *comprensión*. Sólo mediante esta comprensiva y «terapéutica» eliminación lograremos unos resultados efectivos

y cierto conocimiento sobre el empleo del lenguaje, mientras que una simple proscripción hubiera sido ineficaz.

Pero surge ahora la cuestión de saber si, una vez realizada esta eutanasia, el filósofo lingüístico no corre el riesgo de quedarse sin objeto. A esta desagradable posibilidad han respondido de diversas maneras: la filosofía lingüística no está solamente concebida como una terapéutica o una eutanasia, sino también como una profilaxis contra un peligro siempre presente. El peligro del que nos preserva es inherente al lenguaje y quienes se sirvan de este lenguaje tendrán siempre propensión a interpretarlo de forma errónea al intercambiar palabras... Esta teoría es una especie de centinela de la filosofía: no aporta ninguna contribución positiva, sólo sirve para mantenerse alerta ante los posibles abusos de lenguaje que pudieran obscurecer el verdadero conocimiento.

También existen otras teorías más o menos retorcidas destinadas a garantizar la permanencia de los filósofos. Lo que pudiéramos llamar la teoría dialéctica estima que la enfermedad y su terapéutica se nutren mutuamente, y que cada curación pide otra, en un movimiento pendular quizá.

Finalmente, existe la idea de que se puede explorar la «usanza» por sí misma, aunque con ello no se aclare ningún problema. Es evidente que, si se admite la legitimidad de este ejercicio, la filosofía lingüística se halla a salvo de la crítica, al menos, si no de la extinción por aburrimiento. Las esperanzas puestas en estos efectos terapéuticos han constituido *cierto* refrendo a las afirmaciones de los filósofos lingüísticos (no muy eficaz, por cierto, puesto que no señalan con fijeza la aparición de estos efectos que siempre pueden hallarse a la vuelta de la esquina); pero, sin ellos, sus afirmaciones carecen de toda base, ya que estos mismos efectos las han anulado.

Existen también otras versiones atenuadas que mezclan con estas ideas otras menos modernas y polémicas. Los filósofos lingüísticos han construido con sus ideas un mecanismo diluyente de tal modo que toda caracterización podría efectuarse diciendo que algunos filósofos lingüísticos han elegido escapatorias fáciles. Todo ello hace muy compleja la enunciación de cualquier crítica, sin restarle eficacia, ya que sólo suelen presentarse las dos versiones siguientes: la versión concentrada, en cuyo caso el filósofo lingüístico enuncia algo interesante pero susceptible de ser criticado, o bien la versión atenuada, en cuyo caso queda fuera del alcance de la crítica, pero es demasiado endeble para dar materia a discusión.

La ambigüedad se halla implícita en las ideas y conducta de la filosofía lingüística [3]. Pero la ambigüedad no es privativa de esta sola filosofía. Lo que sí es de notar en la filosofía lingüística es, como veremos, la perfección de su construcción dentro de sus ideas clave, así como su estrecha conexión con ella.

---

[3] Quisiera, sin embargo, hacer constar mi respeto por filósofos como los profesores Ryle y Ursom, y los señores R. Hare y Mac Intyre, que siempre han demostrado en la polémica una admirable honradez.

4. Una teoría del mundo y del lenguaje

La teoría de la filosofía lingüística sobre el mundo es la siguiente: el mundo es lo que es y no otra cosa. Como veremos, estas afirmaciones no son tan tautológicas como pudieran parecer. *Dentro* del mundo hay hombres y estos hombres emplean un lenguaje. El lenguaje es un conjunto de circunstancias, actividades y disposiciones, el cual tiene sus usos. Los usos de las expresiones están ligados a los propósitos humanos en el mundo en que se hallan los hombres, a los contextos en que operan estos propósitos. El lenguaje es una actividad, una forma de vida. (En *Fausto* Goethe se preguntaba si «al principio fue la *palabra*» o el *acto*. Según ella, la filosofía lingüística ha resuelto ese dilema: la *palabra* es un *acto*.)

Los propósitos del lenguaje son, por ejemplo, la comunicación de noticias, la emisión de órdenes, la valoración de los individuos, del placer estético, de las apariencias, la predicación, la enseñanza, la justificación de la autoridad, etc. A cada uno de estos propósitos y actividades corresponden unas expresiones, unos actos lingüísticos. (Una expresión puede, naturalmente, servir para varios propósitos, así como varias expresiones pueden servir para un solo propósito.)

Pero ¿por qué preguntarse, como hacía la vieja filosofía, si el mundo posee propiedades generales, está formado de hechos, o contiene conceptos universales, valores, belleza, relaciones, etc...? El mundo es lo que es; los términos generales de esta índole que corresponden a variedades de usos del lenguaje no pueden nunca ser mal aplicados, salvo, quizá, por una persona que ignore este lenguaje. El valor real de la expresión «el mundo es lo que es» es el siguiente: los términos generales, «categóricos» (como belleza, justicia, hecho, inferencia, abstracción, etcétera), no están mal aplicados. Carece de sentido especular sobre lo que sería el mundo sin ellos, porque ni se hallan en el mundo ni dejan de hallarse en él. Son formas de usos del lenguaje. Hablando en metáfora, las categorías como la belleza, etc., son espejismos implantados en el mundo por los usos del lenguaje.

Esto nos hace retroceder hasta la diagnosis de la filosofía (pasada) que fue un intento de hacer *sobre* estos conceptos lo que sólo podemos hacer *con* ellos, de hacer, con las categorías como conjunto, lo que sólo es legítimo hacer dentro de cada una de ellas: hacer preguntas sobre ellas.

Ya hemos subrayado la parte positiva de la teoría de la filosofía lingüística sobre el lenguaje al definir el lugar del lenguaje *en* el mundo. Queda por apuntar brevemente la teoría negativa del lenguaje—lo que no es el lenguaje—y presentar algunas doctrinas específicas sobre el significado.

Lo que *no* es el lenguaje: no es algo opuesto, *vis-à-vis*, al mundo, algo que lo refleje. Esta negación, entre otras, constituye el punto de partida de la filosofía lingüística. La teoría del significado llamada del espejo, según la cual cuando un término o una expresión significa algo debe existir algo en alguna parte, ha abierto la puerta, en el pasado, a

toda clase de teorías del Misterioso Universo y a las teorías de la Misteriosa Mente. Estas son las teorías combatidas y, al rechazarlas, cobra algún sentido la aseveración de que el mundo es lo que es. O lo que parece ser.

Es importante notar la interdependencia entre la visión del mundo y la visión del lenguaje. Puede defenderse cualquiera de los dos caminos: *Porque* el mundo no es más que lo que parece (lo que parece a media mañana a un hombre sin imaginación); el lenguaje no es más que un conjunto de actividades dentro de este mundo. ¿Qué otra cosa podría ser?

Pero exactamente igual puede mantenerse que *porque* al examinarlo se averigua que el lenguaje no es más que un conjunto de herramientas destinado a fines mundanos—o, en todo caso, intramundanos—el mundo es solamente lo que parece. Pues la vieja filosofía pasaba de rasgos del lenguaje a extraños reinos, de adjetivos a conceptos universales, de substantivos a substancias, de unas expresiones hipotéticas a un reino de posibilidades, etc. Pero si se considera que todos los tipos de expresiones son «herramientas» se descubre también que las inferencias se extravían hacia extrañas entidades o reinos. Por tanto, el mundo es lo que parece ser, antes de que empecemos a filosofar. (No preguntemos cuándo ocurrió esto.) Porque las «herramientas» son, por hipótesis, *usadas* en el mundo corriente.

En realidad, sólo tenemos aquí una idea aunque en apariencia sean dos o más, y por la multiplicidad de sus manifestaciones parezcan prestarse mutuo apoyo.

5. Una teoría de la mente

La filosofía lingüística es también una teoría de la mente. O, mejor dicho, «implica» una teoría de la mente. Pero, así como la doctrina característica de la mente es un corolario y una aplicación de la doctrina central, así también puede considerarse esta doctrina central como un corolario o una implicación de la teoría de la mente.

La enunciación más conocida de esta teoría se halla en la obra del profesor Gilbert Ryle *The Concept of mind*. Esta doctrina es, en líneas generales, la siguiente: la mente humana *no* es una entidad, ni un proceso, ni una clase de hechos, ni un receptáculo radicalmente distinto de los hechos tangibles o de las cosas, sino, por el contrario, y hablando en términos muy generales, el modo que tenemos de hacer las cosas. A esto se le puede dar el nombre de conductivismo, y lo es ciertamente, pero, a diferencia de otras formas de conductivismo, sostiene que sus descubrimientos son una simple explicación de lo que de hecho se halla en nuestros conceptos, en las formas de usar las palabras que se refieren al pensamiento, etc. No pretende, pues, negar la existencia de algo, sino simplemente dar una interpretación correcta del valor de su existencia, del modo en que las expresiones que a él se refieren están ligadas a las demás (en particular, las que se refieren a las personas y a su comportamiento). El conductivismo de Ryle trata, por tanto, de ser una ex-

plicación que no cambia nada, salvo las falsas interpretaciones filosóficas de la situación.

De ser válido, este conductivismo entrañaría consecuencias de gran importancia—demostraría la irrealidad del enigma sobre el modo de conocer el pensamiento de los demás, y la consecuencia más importante aún sobre la interacción entre el cuerpo y la mente—. Se reclamaba, claro está, la «disolución» de estos dos problemas.

La supuestamente errónea filosofía tradicional de la mente suponía la existencia de dos conjuntos de extrañas entidades: lo que llamaré entidades «frías», como las proposiciones, los universales, etc., considerados como «objetos» de pensamiento, y lo que llamaré entidades «cálidas», como las sensaciones internas y los estados.

La linguofilosofía reduce estos *dos* tipos de entidades a aspectos del hacer. Eliminando y rebajando las entidades cálidas acaba con la doctrina de un mundo privado integrado por ellas: de aquí dimana el otro aspecto de la filosofía lingüística, o sea, la visión naturalista de esa filosofía (no puede referirse, pues, al mundo privado, o al mundo platónico de las entidades frías, y, por tanto, tiene que ser una actividad, un «saber cómo», *en* el mundo público).

La existencia de las entidades mentales «frías» (abstracciones como las ideas, los conceptos, los universales, las proposiciones) se niega abiertamente, lo que concuerda bastante con la tendencia nominalista de la época, y, en todo caso, no se halla en oposición con sus predecesores filosóficos inmediatos.

La negación de las entidades «cálidas», como los «datos sensibles», los estados introspectivos y demás, constituye un problema más delicado y contestable. La mayoría de los que examinan este asunto están convencidos de que experimentan estas entidades, y resulta difícil convencerlos de lo contrario. Además, las filosofías modernas han manejado con frecuencia estas nociones y el espíritu de la época admite su existencia sin ninguna dificultad.

En una formulación más sensata y moderada la filosofía lingüística de la mente no niega la existencia de las entidades mentales cálidas. Arguye simplemente que son improcedentes, en tanto que su presencia no es esencial para el uso—y, por tanto, el significado—de las expresiones que antes se utilizaban para designarlas. Un hombre enojado, por ejemplo, puede o no experimentar un sentimiento interno de cólera, pero lo esencial para esta cólera es que esté dispuesto a *actuar* de un modo colérico.

Es de notar la dependencia de esta filosofía de la mente con la teoría del lenguaje: si el significado de los términos es su *uso*, como las herramientas del mundo público, el uso de la herramienta sólo puede ser determinado en términos de lo necesario para su empleo. (Si algunas veces faltan los estados internos y, sin embargo, es aplicable un término «mental», estos estados no son necesarios para su uso y no pueden formar parte de su significado.)

Una vez conocido el «uso» o «herramienta» teoría del lenguaje se deduce necesariamente la filosofía de la mente. Si las palabras son *herramientas usadas en el mundo público*, su significado no puede depen-

der de algo situado en un reino privado o trascendental. (Y la negación de estos reinos es precisamente lo que esta filosofía de la mente trata de lograr.) Pero esta teoría del lenguaje es la verdadera base de un importante método de razonamiento: el examen del empleo de las «palabras mentales». De esto se deduce, sin que pueda sorprender, que la teoría conductivista de la mente es valedera...

Así, en cierto modo, esta larga y detallada argumentación es superflua. Podría haberse llegado rápidamente a la conclusión haciendo de la tácita presuposición del método una premisa explícita.

No nos mostremos ingratos, sin embargo, hacia esta elaboración detallada. La filosofía lingüística de la mente constituye una de las más interesantes y esclarecedoras contribuciones de esta escuela, aunque no lograra, como lo proclamó, resolver el tan importante problema de la interacción mente-cuerpo, ni el problema (académico, en gran parte) del conocimiento de las mentes ajenas, y aunque resultara algo ridícula en sus intentos de resolver el problema conexo del determinismo.

Pero así como la filosofía de la mente puede deducirse de la filosofía del lenguaje, lo contrario es válido también. La dificultad principal de la teoría de la mente «uso» o «herramienta en el mundo» estriba en que parece reducir la comunicación a una especie de rito ciego. Parece suficientemente plausible para ser aplicada a situaciones en las que nos comportamos «mecánicamente»; un hombre encargando su menú habitual en su restaurante habitual no «significa» nada, hace lo que hace, y su uso del lenguaje puede muy posiblemente ser definido como un *hacer* en el mundo. (Igual hubiera podido hacer una señal al camarero.) Pero cuando la misma teoría se aplica a un hombre que compone un poema o resuelve un problema difícil la cosa se torna mucho menos plausible: vemos que no existe ningún sistema preestablecido de reglas o hábitos dentro del cual esta actividad verbal o simbólica del hombre pueda ser considerada como un «movimiento».

Cuando tiene que hacer frente a esta dificultad, la teoría del «uso» del lenguaje invoca la teoría de la actividad de la mente; se proclama entonces que el uso original y creador de las palabras o de los símbolos no constituye aún una demostración de las antiguas teorías «espejo» del lenguaje; demuestra simplemente, como afirma la teoría de la mente, que el pensamiento es un tipo de actividad [4].

No se sale de este círculo, pero los filósofos lingüísticos consideran que los distintos pasos dados dentro de este mismo círculo constituyen las pruebas independientes de que forma un todo.

---

[4] El círculo no se cierra aquí. En el caso de un pensamiento original y creador resulta difícil comprender de qué modo los pasos nuevos o creadores encajarían con las frases anteriores, pues lo distintivo del acto creador es que logra hacer algo *nuevo*, algo no señalado en el juego del lenguaje preexistente. Pero si es así, ¿no será arbitrario este nuevo paso? ¿Cómo puede constituir la solución o la consumación de una cuestión previa o de un problema?

Nuevamente se invoca aquí la teoría del lenguaje. Uno de sus principios es, como luego veremos, que las conexiones, las series, no son simples, sino múltiples y «abiertas», elegidas y no dadas. Elegir es una forma del hacer. Se *hace* algo, no se *refleja* nada.

Insistimos en ello: la filosofía lingüística no es una teoría del mundo y del lenguaje y de la filosofía y de la mente. Estos no son más que aspectos unos de otros; se imponen o se sugieren mutuamente. Esta doctrina puede tomar numerosos caminos: el de cualquiera de los susodichos o el de las ideas específicas sobre el significado; o, de modo más característico aún, ninguno de ellos, sino el de la aplicación, el del ejemplo.

Del lenguaje

1. LA TEORÍA DEL LENGUAJE MÁS CONOCIDA

La filosofía lingüística es, entre otras cosas, una teoría del lenguaje. En esencia, considera el lenguaje de un modo naturalista. El lenguaje es una cosa natural, una actividad emprendida por hombres concretos en contextos concretos. Como ya hemos señalado, se valora mejor la fuerza de esta idea insistiendo en lo que *niega*.

Esta idea niega que el lenguaje sea, de hecho, en principio o de un modo oculto, un espejo de la realidad del que, partiendo de la naturaleza de los elementos básicos del *lenguaje*, pudieran inferirse los elementos básicos de la *realidad*. Gran parte de la filosofía del pasado admitía tácitamente esta idea; en efecto, si los filósofos lingüísticos tienen razón, éste era el error esencial de los filósofos del pasado, y el que la mente humana sea susceptible de este género de errores constituye la base de toda o de gran parte de la filosofía (pasada y equivocada), en tanto que la esencia de la buena filosofía (lingüística) es la eliminación de los múltiples errores originados por este error clave.

Se ha dicho a menudo que el hombre en el pasado veía la Naturaleza y Dios a su propia imagen. Descubrimos ahora que también veía las cosas a imagen de su lenguaje. Así, el triunfo del logomorfismo complementa el del antropomorfismo.

La nueva filosofía niega también que el lenguaje pueda ser tal espejo de la realidad y, por tanto, guía hacia sus elementos básicos. No sostiene simplemente que los lenguajes naturales son simples conjuntos de actividades de cierto tipo a las que se entregan los hombres para determinados fines y en determinadas circunstancias; sostiene también que el lenguaje es ineludible y, esencialmente, una clase de actos de esta índole. Ningún armazón fundamental y lógico sostiene los múltiples actos de los oradores concretos. Ningún lenguaje lógicamente construido podía sustituir las formas reales de hablar, ni reivindicar prioridad alguna.

Esta visión del lenguaje o actitud hacia su significado filosófico nos la transmiten los filósofos lingüísticos de varios modos, entre los cuales uno de los más interesantes y característicos es el que utiliza la noción de «juegos de lenguaje» y sus ejemplos.

2. Juegos de lenguaje

La palabra «juego» tiene cierta resonancia peyorativa, sugiere trivialidad, intrascendencia, arbitrariedad. («*No es más* que un juego.») Pero esta intención *no* está en los propósitos de los filósofos lingüísticos.

Quieren dar a entender que cualquier afirmación sólo tiene un sentido y desempeña un papel, dentro de cierto contexto. Este contexto puede crearse artificialmente, como cuando una exclamación desempeña cierto papel en un juego inventado; tenemos entonces un «juego» en el sentido literal y habitual de la palabra. Pero, por el contrario, también podemos tomar parte en juegos no inventados por nosotros que, como ciertas tradiciones o modos de vida, han perdurado y que todos los jugadores conocen aunque sin haberlos elaborado deliberadamente. El más importante de estos juegos es el lenguaje que habitualmente hablamos.

Wittgenstein [1] describió algunos «juegos de lenguaje», versiones simplificadas del lenguaje, juegos con empleo de palabras, que en varios aspectos se asemejan al lenguaje real, pero sin que ninguno alcance su complejidad y riqueza. Con ello quería poner de manifiesto el parecido existente entre las sencillas reglas de los juegos inventados y las complejas reglas del lenguaje real y, por encima de todo, la analogía general de que se presuponía un contexto de reglas, y de que una aseveración era, en cierto sentido, una jugada en un juego (en una actividad regulada). Pero ¿cuáles son los rasgos principales de los juegos?

Las reglas que ordenan las jugadas, el uso de las piezas, *son* el juego y no pueden ser refutadas, pues si lo fueran ya no se trataría de *este* juego. Las reglas pueden explicarse, y generalmente se explican, con ayuda de ejemplos modelo del uso de la pieza en cuestión. Hacer algo incompatible con el caso paradigmático equivale a *no jugar este juego*.

2. Las reglas pueden considerarse como una especie de norma que prescribe lo que deben hacer las piezas o lo que con ellas debe hacerse.

Las reglas, naturalmente, no deben ser estrictas; deben dejar cierta latitud y no descalificar al que no logra vivir con arreglo a ellas, pero lo que no debe hacerse es ponerlas en tela de juicio. No tiene sentido preguntarse, por ejemplo, si en rugby es bueno intentar marcar un tanto, pues la definición del rugby es precisamente ésta.

3. Una auténtica jugada debe poder elegirse, tener «una antítesis». (Esto no es absolutamente cierto para todos los juegos o lenguajes. Así como en ajedrez existen situaciones en las que no cabe alternativa, puede haber frases que pueden emplearse en sentido afirmativo y no negativo.) Sin embargo, esto es cierto para los juegos tomados en su conjunto, aunque no para todas las jugadas que los componen. Un juego desprovisto de toda alternativa no es un juego, sino un rito, un acertijo. (Existen cosas llamadas juegos por los niños y que no son más que eso.) Cuando un juego que creemos tiene alternativas no tiene ninguna,

---

[1] *Philosophical Investigations, Oxford,* 1953.

lo llamamos trampa. Así reaccionamos ante juicios o elecciones cuyo resultado está decidido de antemano.

4. La mayoría de los juegos, y, sin duda, todos los juegos de una razonable complejidad, requieren piezas radicalmente distintas, casi diría piezas de distintas categorías. La sustitución de una de estas piezas por otra de distinta categoría conduce a un absurdo de particular gravedad, más grave aún que una simple infracción a las reglas. En ajedrez, por ejemplo, sería fatal confundir el tablero o sus casillas con las piezas. Los filósofos del pasado vivían en plena confusión, pues, como iba a demostrarse, no sólo preguntaban si podía jugarse al ajedrez sin la reina—sería muy fácil inventar un nuevo tipo de ajedrez-sin-reina—, sino que también preguntaban si podía moverse el tablero como la reina, y si la *casilla*, y no la *pieza*, podía retroceder, etc.

3. Los cuatro pilares

Las cuatro deducciones inferidas de la noción de «juego de lenguaje» antes mencionadas constituyen, en realidad, unas teorías sobre el lenguaje que han desempeñado un importante papel en la filosofía lingüística.

Componen verdaderamente los cuatro pilares de la filosofía lingüística. Se ha afirmado que podía hacerse uso de ellas sin comprometerse por completo con ellas. Creo, y trataré de demostrar que, por el contrario, hacer uso de ellas equivale a recomendar su aplicación general. De un modo abierto o camuflado como teorías, presuposiciones o reglas de conducta, sustentan toda o casi toda la filosofía lingüística.

Los definiremos un poco más detalladamente:

1. *El argumento del caso paradigmático* (al que me referiré simplemente por las iniciales ACP).

Este es el argumento que partiendo del uso real de las palabras llega a dar respuesta a los problemas filosóficos, o que partiendo de un conflicto entre el uso real de las palabras llega a la conclusión de la falsedad de una teoría filosófica. (Por ejemplo, la «prueba» de la existencia de objetos materiales se deduce del hecho de que en nuestro lenguaje usamos las palabras objeto-material, o la «refutación» de la teoría según la cual desconocemos por completo los sentimientos de los demás, deducida del hecho de que empleamos habitualmente un lenguaje que transmite lo que efectivamente hacemos.)

2. El hábito de inferir la solución de unos problemas normativos o valorativos del uso real de las palabras. A esto se ha dado el nombre de *versión generalizada de error naturalista.*

3. *La teoría del contraste del significado,* según la cual, para ser significativo, un término debe admitir al menos la posibilidad de que *no* oculta algo.

4. La teoría que llamaré *polimorfismo.* Esta teoría afirma que los usos de las palabras son muy variados y que una palabra dada puede tener usos muy diversos. De esta legítima insistencia sobre la variedad de usos, entre estos conceptos y dentro de ellos, a la vez, se llega a la con-

clusión de que las aseveraciones generales acerca del uso de las palabras no son posibles.

Estos cuatro errores o medias verdades están estrechamente unidos. Los tres primeros son aspectos distintos de una misma cosa. Y el cuarto, que es independiente, está, sin embargo, estrechamente ligado al conjunto anterior.

Aunque equivocadas, o equivocadamente empleadas, estas ideas son muy plausibles, en particular cuando se las presenta de modo indirecto disimulando así sus rasgos y defectos, y así las presentaron los adeptos de la filosofía lingüística. Examinando detalladamente estos errores describiremos simultáneamente las razones que han llevado a la adopción de estos argumentos y demostraremos su falsedad. Exposición y refutación caminarán a la par.

4. El argumento de los casos paradigmáticos

1. El argumento del caso paradigmático es absolutamente esencial para la filosofía lingüística [2]: la impregna por completo y se admite sin reservas, pese a sus contradictores.

A primera vista parece ser un argumento muy poderoso.

Supongamos que alguien diga: «No hay mesas, las mesas no existen». Pensaríamos que este hombre está loco o que emplea las palabras de un modo nuevo, en un sentido que hace que su frase sea plausible. Según los filósofos lingüísticos no existe otra posibilidad.

El argumento del caso paradigmático es el siguiente: las palabras significan lo que significan normalmente (mientras no se les dé una nueva definición). Su significado es su uso. Tenemos ocasión a menudo de emplear la palabra «mesa». Significa todo cuanto a lo que así nos referimos, y como efectivamente la empleamos a menudo, a lo que así nos referimos *es* una «mesa»; por consiguiente, las mesas existen.

Este argumento puede aplicarse también a casos más litigiosos. *(En un sentido,* nadie pretende negar la existencia de las mesas. Los filósofos que han negado la realidad de los objetos materiales trataban de exponer una idea que, sensata o no, *no* entraba en conflicto con el hecho incontrovertible de la existencia de un mueble.) Puede emplearse, por ejemplo, para demostrar la realidad, más problemática, del libre albedrío. ¿Qué significaban expresiones como «libre albedrío»? Examinemos su uso paradigmático. ¿No la emplearíamos, por ejemplo, al hablar de un novio feliz por contraer matrimonio con la joven elegida por él? *Esta* es, pues, la clase de cosa expresada por el término en cuestión. ¿Qué otra cosa podría significar? Por consiguiente, ya hemos justificado la expresión libre albedrío. La demostración no puede ser más breve. Todo el afán puesto en compaginar la responsabilidad humana con

---

[2] Cf. «Use and Meaning», *The Cambridge Journal*, septiembre 1951 (escrito antes de que fuera conocido el ACP bajo este nombre); J. W. N. Watkins, «Farewell to the Paradigm-Case Argument» *Analysis*, diciembre 1957, y una serie de artículos posteriores en *Analysis* seleccionados por Watkins.

el conocimiento que se tiene de la Naturaleza y de la fisiología humana, con lo que parece ser la psicología, con lo que puede ser la marcha de la Historia..., todo ello, al parecer, era totalmente innecesario. El argumento de los novios felices lo resuelve todo [3].

El ACP tiene una variante formulada en términos enunciadores de cómo aprendemos a comprender las palabras. (La formulación inicial enuncia cómo una palabra puede significar cualquier cosa independientemente de la cuestión psicológica sobre nuestra manera de averiguar su significado.) Hemos debido aprender a comprender estos términos tal como los comprendemos, al oírlos enunciados en sus adecuados contextos; estos contextos les confieren un sentido, pues si no, ¿qué otro significado podría tomar un término? Por consiguiente, una teoría que explique el significado de un término dado, y pretenda al mismo tiempo negar la intervención de estos mismos contextos que les confiere un sentido, *tiene que ser* falsa [4].

Adviértase que tenemos aquí un *argumento* que confirma lo que el sentido común cree saber sin necesidad de argumento, o sea, que existen mesas. La filosofía lingüística corrobora el sentido común con un argumento basado en la teoría del significado que afirma que «el significado de una expresión es su uso». Se niega a admitir lo que podríamos llamar licencia filosófica; se niega a llevar la discusión filosófica en un tono y con reglas distintas a las de las discusiones corrientes. Rehusa abandonar el sentido común al entablar una discusión filosófica e incluso le rinde culto. Difiere, sin embargo, de lo que podría llamarse una pura filosofía del sentido común, que insiste simplemente en el sentido común sin justificarlo, aduciendo una razón: la teoría del significado antes esbozada.

A este procedimiento podríamos llamarlo el *más del doctor Johnson*, que «refutaba» a Berkeley dando patadas a una piedra. La filosofía lin-

---

[3] Cf. *Essays in Conceptual Analysis*, del profesor A. G. N. FLEW, Londres, 1956, pág. 19.

[4] En general, la filosofía lingüística presupone o insinúa el ACP en lugar de afirmarlo. Lo presupone empleándolo como premisa tácita, como garantía de una inferencia de un uso a una conclusión, y lo insinúa afirmando que tal inferencia es incontestable. Véase, por ejemplo, la obra del profesor J. L. AUSTIN, «Other Minds» (*Logic and Language II*, ed. Flew, Oxford, 1953, pág. 123) citada, en cierto sentido con razón, como un «clásico» por el profesor A. G. N. FLEW (*Essays in Conceptual Analysis*, Londres, 1956, pág. 2).

El propio Austin nos da lo que él llama «la esencia de lo que ha intentado poner de manifiesto», que consiste en decir que si existe un conflicto entre un lenguaje de sentido común (que a veces observamos en una persona enojada) y una teoría, esta última debe capitular.

Asimismo, Mr. B. F. McGuinness resume su charla ante la Sociedad Aristotélica (*Proceedings*, 1956-57, pág. 320) diciendo: «Es preciso que el lector fije firmemente su atención en que mientras es un *hecho* (subrayado por el autor.—E. G.) que a veces conocemos con absoluta seguridad los deseos de los demás, sólo es una *teoría* el que...» (y luego sigue una teoría filosófica).

¿Cómo *saben* los profesores Austin y McGuinness lo que afirman conocer con tanta seguridad? *Sólo* presuponiendo la teoría de que, así como los usos paradigmáticos dan sentido a las expresiones, una expresión de uso habitual (como «conociendo el sentimiento de alguien») no puede ser errónea, pues entonces faltaría un caso paradigmático. Esta es, precisamente, la teoría en debate.

güística hace exactamente lo mismo («resuelve problemas golpeando piedras, recordándonos a los novios felices, etc.), *más* una teoría del significado, y una teoría de la filosofía. La teoría del significado pretende que actos como golpear una piedra son los que proporcionan términos como el significado de «piedra» [5], y la teoría de la filosofía sostiene que la confrontación de las teorías filosóficas con el sentido de los términos en ellas empleados—sentido determinado por el método del doctor Johnson—es *el* método de comprobación.

Esta teoría del significado posee cierta plausibilidad, por un lado, de modo inherente (aparte del uso que hacemos de ellas, y de su contexto, ¿qué podría dotar a las palabras de un significado?), y, por otro lado, por ser un corolario de algunas importantes ideas de la filosofía lingüística, en particular la negación de que pueda existir un lenguaje fundamental.

Lo que constituye el verdadero atractivo de esta teoría es la mezcla de vigoroso y testarudo sentido común johnsoniano, la firme negativa a pronunciar nada fuera del sentido común, con el inmenso refinamiento y sofisticación de la teoría del significado que garantiza esta negativa—sofisticación única que pretende ver claro a través de falacias e ingenuidades que la mayoría de los filósofos del pasado han dado por supuestas—. ¡Así, se halla uno a la vez del lado del saludable sentido común, y a la altura de los intelectuales, eclipsando incluso su propia sofisticación! No debe extrañar, pues, que una doctrina que tanto ofrece haya sido acogida con entusiasmo.

Si bien desde un punto de vista esta teoría es infinitamente plausible, también es infinitamente disparatada. Intentaré poner de manifiesto su plausibilidad, así como su insensatez.

Es tan plausible como el juego de lenguaje modelo de lenguaje y la teoría del lenguaje de la actividad. La razón por la que, pese a sus detractores, el ACP impregna la filosofía lingüística, es que no constituye más que una nueva formulación del «juego» modelo. Después de todo, el uso da significado a las palabras. En un lenguaje dado y determinado, ¿qué sentido tendría negar que una palabra está bien empleada en los casos que constituyen un modelo de correcta aplicación? El argumento del caso paradigmático no dice siquiera que una palabra está siempre bien empleada, sino simplemente que está bien empleada en el caso paradigmático de su uso, y es posible que estuviéramos dispuestos a admitirlo. Negarlo sería contradecirse. Las palabras significan lo que un lenguaje dado con sus reglas y su práctica indica que significan, ni más ni menos. Negar que una palabra significa lo que habitualmente expresa, demuestra, o bien que se ignora este lenguaje, o bien que se desea reformarlo. Pero las tesis filosóficas que a menudo se han opues-

---

[5] Estrictamente hablando, sólo vale la piedra *paradigmática*, o quiza la patada paradigmática: se admite que puedan existir usos derivados, metafóricos, etc., que no constituyen guías hacia su significado central. Esta distinción permite, naturalmente, al filósofo lingüístico, propenso a cierta ingenuidad, legitimar cualquier explicación del significado o uso reales de una expresión, omitiendo las que no encajan con su caso, como «derivado», etc. Esta operación ha sido descrita con mucho ingenio por Mr. P. L. HEATH, *Philosophical Quarterly*, 1952.

to al uso paradigmático de las palabras pretendían ser algo más que neologismos. Pretendían constituir *rectificaciones* de las reglas del uso de las palabras, lo que, según los filósofos lingüísticos, es absurdo.

Este argumento es plausible aun expuesto aisladamente. Más aún: concuerda con todas las nuevas teorías del lenguaje y de la filosofía del momento, y, sin embargo, es absurdo, lo que puede demostrarse rápidamente con ayuda de las más sencillas de las distinciones semánticas, la distinción entre la denotación y la connotación, que el argumento confunde. Que existan casos modelo para la aplicación de un término como «milagro» en una sociedad dada no prueba de ningún modo que estos términos estén *legítimamente* empleados[6]. No cabe duda que tienen un uso, lo que no prueba de modo alguno que estos términos estén justificados. De hecho, un término puede no tener una aplicación empírica aunque los miembros de una sociedad piensen que la tienen, o incluso ser incapaz de tener aplicación, por contradicción interna. El hecho de que un término tenga un uso, o una serie de usos, o un uso paradigmático, sólo demuestra que sus utilizadores, aparte de atribuirle un sentido, suponen también que este sentido halla el objeto al que se refiere, o, en otras palabras, su denotación; *no demuestra de ningún modo que tengan razón en suponerlo.* El significado del término «albedrío» no se define en términos de novios felices, sino que, por el contrario, se interpreta la conducta de estos novios felices tratando así de hacer aplicables estos términos. La interpretación puede ser equivocada.

Los términos decisivos para la filosofía y sus resultados son lo que podría denominarse «categorías», como la belleza, la justicia, los objetos materiales, las relaciones lógicas, la probabilidad, etc. En líneas generales, una categoría es un término que designa o abarca toda una clase del lenguaje humano. Las teorías filosóficas tratan a menudo de la Naturaleza o de la existencia misma de una categoría en su conjunto. Si el argumento del caso paradigmático pudiera aplicarse a ellas, no cabe duda que constituiría un poderoso instrumento, y es precisamente donde se intentaba aplicarla. (Después de todo, su no aplicabilidad *dentro* de las categorías es evidente: todo el mundo sabe que determinadas cosas a las que se refieren algunas expresiones y de las que se supone la existencia a menudo no existen, o han sido mal interpretadas, o resultan ser cosas distintas de lo que aparentaban. El ACP no se aplica a ellas, ni puede demostrar la existencia de los cisnes negros, ni la no existencia de los unicornios.)

La afirmación de que el argumento de los casos paradigmáticos es aplicable a las categorías puede hallar argumentos en las líneas que siguen. Un hombre que niega una categoría entera niega también una clase entera del lenguaje humano. Cree engañosamente que realiza una jugada dentro del juego del lenguaje, mientras, en realidad, sólo niega de modo absurdo la existencia o viabilidad del juego de lenguaje como conjunto.

Pero los juegos de lenguaje básicos, nos afirman, son indispensables. No podemos vivir sin hablar de objetos materiales, de la conveniencia

[6] J. W. N. WATKINS, *Analysis*, diciembre 1957.

de nuestros actos, del atractivo de las perspectivas visuales. En otras palabras: negar los objetos materiales, la justicia o la belleza equivale a hacer una afirmación que de hecho no es más que un intento ineficaz por abolir una clase entera de uso del lenguaje. Y se añade que si el intento tuviera éxito sólo tendríamos que inventar nuevas palabras para efectuar el trabajo de las categorías suprimidas. Si no existieran las categorías, como Dios, tendrían que inventarse.

Varias objeciones decisivas pueden oponerse a esta idea. Primero, resulta imposible, práctica y quizá teóricamente, distinguir con precisión entre los términos categóricos y los no categóricos. Aunque fuera cierto que no tiene utilidad alguna negar o especular sobre la naturaleza de unos términos que son realmente categóricos, y designan una clase entera e indispensable de uso del lenguaje, pocos términos, por no decir ninguno, tendrían un estado inequívocamente «categórico». Dista mucho de estar claro si al afirmar o negar la existencia de algo efectuamos una jugada *dentro* de un juego de lenguaje o negamos un juego de lenguaje como conjunto. Muy a menudo hacemos *ambas* cosas. El que niega la existencia de las brujas realiza una jugada perfectamente legítima dentro del infinito juego que consiste en afirmar y negar la existencia de tal o cual epecie de seres, al mismo tiempo que preconiza la abolición de toda una familia de palabras que se derivan de «bruja». El hecho de que también haga lo último no invalida de ningún modo por sí mismo la posibilidad de que tenga razón al afirmar lo primero. Si su primera afirmación es válida no cabe duda de que la recomendación de abolir este juego de lenguaje es una buena recomendación.

En tercer lugar, no es evidente, aunque así lo hayan creído los filósofos lingüísticos, que no resulte útil preconizar la abolición de una categoría entera. Se ha reducido bastante el uso del lenguaje teológico y puede que sea posible abolirlo totalmente. Que sea o no recomendable y factible no puede determinarse aduciendo que hasta ahora hemos utilizado esta clase de lenguaje. Puede constituir una prueba, pero no decisiva.

En segundo lugar, no existe ninguna manera irrefutable de delimitar una «categoría» o un «juego de lenguaje». Los límites de tales juegos no son algo *dado*. Determinar estos límites, que no están «dados» por el lenguaje real, equivale, o bien a haber hallado ya la respuesta a un problema filosófico o bien a prejuzgarla.

El argumento de los casos paradigmáticos es esencial y fundamental e impregna totalmente la filosofía lingüística. Ha impregnado sus métodos y los métodos de la filosofía del «sentido común» de G. E. Moore mucho antes de que se hablara de él en el año 1953. Desde que se ha hablado de él criticándole, algunos filósofos lingüísticos han intentado repudiarlo, o emplearlo con reservas y discernimiento. Este intento por desprenderse de este lastre, o de parte de él, exige que se hagan algunas observaciones acerca del papel del ACP.

Si el ACP es imprescindible a la filosofía lingüística es porque no es más que la enunciación explícita de la regla de conducta en que se basa el uso de la noción de juegos de lenguaje, así como del recurso al uso y a las usanzas para resolver los argumentos filosóficos. Se usa

la idea de juegos de lenguaje para poner de manifiesto la idea de que las palabras significan lo que significan en el contexto dado del juego de lenguaje habitualmente utilizado; por consiguiente, no pueden tener otro significado al que pueda recurrirse y mediante el cual pueda rebatirse el uso implícito hecho en este juego particular. Y aunque pueda modificarse la usanza habitual, ¡ellos sostienen que es filosóficamente improcedente! [7]. Esto, más aún que la aceptación por el profesor Flew de su penetración pasada [8], demuestra la imposibilidad de deshacerse de él sin deshacerse a la vez del método y la idea.

No es, además, un argumento que pueda usarse con discernimiento, porque si a veces resulta improcedente o insuficiente, no puede ser nunca suficiente. Si se requieren argumentos adicionales para demostrar que en tal o cual caso particular es correcto el uso del paradigma, estos argumentos son suficientes, y no hay necesidad de invocar el argumento de los casos paradigmáticos. Así, pues, o bien es insuficiente o bien redundante.

5. Del hecho a la norma

2. El argumento del uso real al uso válido, o el «error naturalista generalizado».

El famoso «error naturalista» es, en esencia, la falaz inferencia que parte de lo que *es* para llegar a lo que *debiera* ser. Fue G. E. Moore quien dio este nombre al error existente en toda una clase de teorías éticas, en particular las que *equiparan* el significado de «bueno» con alguna característica determinada (o con un conjunto de características), impidiendo así toda pregunta o discusión sobre la cuestión de saber si esta característica, o este conjunto de características, es buena o no. (Porque, si son los que *significa* «bueno», no puede tener sentido preguntar si son buenas, pues la pregunta y la respuesta serían triviales. Pero, argüía Moore, las preguntas para saber si X es bueno no son triviales, por general que pudiera ser un rasgo X, y, por tanto, X no puede ser el significado de «bueno».)

La aplicación *especial* del error naturalista es la demostración de que los términos éticos clave no pueden definirse en términos no éticos. Su aplicación *general* está destinada a cualquier concepto valorativo, ligado o no a la valoración moral. Una simple definición no puede determinar ninguna conclusión normativa ni tampoco ninguna cuestión sobre el valor.

La filosofía lingüística es esencialmente una violación sistemática y dogmática de esta regla. Consiste en «resolver» unos problemas filosóficos investigando la naturaleza real de algún concepto, o las reglas reales que rigen una clase de lenguaje, tratando estas reglas del lenguaje *de facto* y sus tácitas definiciones como respuestas válidas y *de jure*. Fue

---

[7] Cf., por ejemplo, A. Quinton, en *The Nature of Metaphysics*, ed. D. F. Pears, pág. 148, Londres, 1957.

[8] *Essays in Conceptual Analysis*, pág. 18.

el profesor Flew quien al exponer la filosofía lingüística advirtió que en ella se daba este caso [9]; y un adepto de este movimiento, el profesor Ursom, quien advirtió, antes aún, que se trataba de un error [10].

Pero ni Ursom ni Flew advirtieron que esta concesión—admitía que se argumentaba partiendo de una costumbre *de facto* para llegar a soluciones de problemas normativos—*no puede* limitarse a un reducido grupo de problemas, dejando intacto el método lingüístico. Ambos suponían, y, aparentemente, siguen suponiendo, que esta concesión sólo se aplica a un pequeño subgrupo de conclusiones, en particular a las que suscitan problemas de valor. Y ocurre lo mismo que en el caso del ACP; si el argumento de la usanza a la norma resulta *algunas veces* insuficiente, los argumentos adicionales que demuestran que la costumbre es válida en algunos casos *particulares* son suficientes por sí mismos. Abandonan entonces el argumento que hace de la usanza la norma, por insuficiente y redundante. Pero, virtualmente, todos los problemas filosóficos son en este sentido problemas de valor; sólo los filósofos se preocupan únicamente de saber cómo se usa una palabra. Una cuestión se convierte en filosofía cuando se preocupa de la validez del uso de un término. Esto es lo que ha significado siempre la filosofía, y lo que sólo sensatamente puede significar, *razón por la cual los filósofos del pasado no sentían la tentación de convertirse en filósofos o lexicógrafos* (ni siquiera de una especie superior).

Nótese, sin embargo, que la forma general del error lingüístico como el ACP puede resultar muy atrayente. ¿Cómo podríamos recusar las normas implícitas en un lenguaje que hablamos, sin introducir, siquiera de hecho, otro lenguaje? La noción misma de juego de lenguaje, la teoría de la actividad y la teoría del contexto del lenguaje incitan—o parecen incitar—a admitir que carece de todo sentido una crítica de las normas erigidas dentro de un lenguaje dado y sus conceptos mientras se siga hablando este lenguaje. No puede uno «quedarse fuera»; si lo hace, habla otro lenguaje, juega otro juego.

Y, sin embargo, esto es y debe ser la filosofía: no una investigación sobre cuestiones específicas dentro de una categoría, sino una investigación sobre las categorías como conjunto, la viabilidad, la posibilidad, la conveniencia, de todas las clases de pensamiento. Empezando por el *juego* modelo de lenguaje la filosofía lingüística intenta demostrar que esto es imposible. (En su fase primera y dogmática intenta demostrarlo sea como fuere, mientras que en su fase posterior atenúa su posición y sostiene simplemente que es posible pero extrafilosófico, lo que la hace llegar a una nueva definición engorrosa y arbitraria de la

[9] «...casi todos los que han utilizado [los argumentos de los casos paradigmáticos.—E. G.], incluido el que aquí escribe, debe confesarse culpable por no haberlo advertido algunas veces» [que no «demostrarían... nada relacionado con el valor, la moral u otra cosa»]. El examen de las discusiones de los filósofos lingüísticos confirma la confesión del profesor Flew, pero ¿qué pensar de su insinuación de que también en algunas ocasiones él y otros lo han advertido? Si lo hubieran advertido aunque sólo fuera *algunas veces*, no hubieran usado nunca el ACP; pues la simple posibilidad de que se presenten estas ocasiones lo despoja de toda pertinencia.

[10] J. O. URSOM, «Some Questions Concerning Validity», en *Essays in Conceptual Analysis*, pág. 120.

filosofía, considerada como un ejercicio inútil, abandonando el importante examen de los conceptos básicos a un campo del pensamiento desconocido aún.

El error es el mismo que el que se halla subyacente al ACP: es la idea de que no pueden hacerse preguntas acerca de las categorías como conjuntos, acerca de la naturaleza general del pensamiento humano o del lenguaje, y que estas categorías son «dadas» en el sentido de que son incontestables y en el sentido de que están objetivamente delimitadas. Esta usanza es, por tanto, definitiva y no puede apelar ante nadie. Y otra vez, al demostrarse que este error es indefendible como *teoría*, se le convierte en una *definición* de la filosofía: se le quita importancia excluyendo sencilla y arbitrariamente la valoración de clases de pensamiento de lo que ha de llamarse «filosofía».

El principal comentario que podemos hacer sobre la concesión hecha por Ursom y Flew es que los problemas normativos considerados como impropios del método lingüístico son virtualmente extensivos a la filosofía, y que, por tanto, después de esta concesión no queda *nada*.

Lo que mejor ilustra lo absurdo de la filosofía lingüística es el hecho de que el artículo de Ursom tuviera necesidad u ocasión de ser escrito. Su conclusión, según la cual la costumbre no puede sacar consecuencias normativas sobre la forma en que *deberíamos* pensar, es tan evidente que nunca en el pasado se ha dudado de ello, se daba por supuesta, y, por esta razón, los filósofos prelingüísticos no recurrieron a la usanza. La idea de Ursom en el artículo en cuestión es totalmente cierta (aunque fracasara en averiguar todas sus implicaciones). Lo gracioso del caso es que sin la existencia de la filosofía lingüística a nadie pudiera ser dirigido, y nadie consideraría que un punto tan evidentemente cierto necesita ser demostrado. Teniendo esto en cuenta, es o una ingenuidad o un error afirmar, al publicar nuevamente este artículo, cuyo fin es comunicar las ideas de la filosofía lingüística, que el descubrimiento se debe a este movimiento. Por el contrario, la negación de esta idea constituía la *base* del movimiento, y su doctrina se derrumba precisamente al readmitirla.

6. La teoría del contraste del significado

3. La teoría del contraste del significado es un error muy parecido y ligado a los dos anteriores.

El argumento discurre así: los términos extraen su significado de que existen o pudieran existir cosas que están sujetas a ellos y *cosas que no lo están*. «Manzana» tiene un significado porque algunas cosas son manzanas y otras no. «Unicornio» tiene un significado porque algo *podría* satisfacer las condiciones precisas para ser un unicornio (aunque ocurre que no hay nada que las satisfaga), y existen condiciones que garantizan la no aplicación de la característica de unicornidad.

El argumento discurre de la manera siguiente: un término y su negación apuran el universo, o, por lo menos, un universo del lenguaje. La línea de demarcación entre un término y su negación puede despla-

zarse cuando modificamos el significado de un término, lo que ocurre muy a menudo; pero existe una clase de cambio de significado que además de ser desastroso es característico de la filosofía, o, es decir, establecer el criterio de lo que entraña un concepto de un modo *tan estrecho*, o *tan* vago, que, o bien no *puede* entrañar *nada*, o *debe* entrañarlo *todo*.

Este término pierde entonces todo contraste, se le usa «sin antítesis». Y los que incurren en el error de usar un término «sin antítesis» lo hacen por el deseo de expresar algo que lo abarque todo, sin darse cuenta de que esta ambición es incompatible con la expresión de algo.

Nuevamente se acusa al viejo filósofo de recomendar una reforma muy poco práctica que, si fuera adaptada, necesitaría la invención de una palabra nueva para remplazar otra. Las antítesis, como Dios, deben inventarse cuando son precisas. Cuando un término es usado de tal forma que deba significar todo, o que no pueda significar nada, deja de discriminar y, por tanto, de expresar algo. Según los filósofos lingüísticos, los que cometen este error no se dan cuenta de que, al aflojar o estrechar excesivamente el criterio de uso de un término, en su afán de hallar un puro y poderoso significado a la palabra en cuestión, han traspasado los límites que son los únicos en poder dar a este término una utilidad. Pero la misma generalidad y necesidad de las teorías filosóficas, basadas en un mal uso previo y tácito de algún término a lo largo de estas líneas, muestran lo que realmente ha ocurrido... Lo que primero debe hacerse es mostrar la falta de antítesis, mostrando después la deficiencia de la nueva definición implícita del término que ha conducido hasta ello.

Tras este argumento, lo positivo del lenguaje reside en que su papel consiste en separar y no en unificar [11]. Podría objetarse que esta teoría tampoco parece tener contraste y que la propia teoría del contraste precisaría, sin duda, que se usara el lenguaje unas veces para separar y otras para unificar. (La teoría del contraste explícita conduce a una paradoja manifiesta; un lenguaje debiera poder usarse a veces sin contraste, para que este contraste pudiera tener un contraste.)

La teoría del contraste del significado, aunque estable y utilizable independientemente, sólo es, en realidad, un aspecto o el reverso del argumento del caso paradigmático. La teoría del contraste dice, en efecto, que un término significativo debe tener casos en los que *no* se debe aplicar mientras el ACP afirma que debe haber casos en los que *sí* debe aplicarse. La teoría del contraste insiste en que cada término debe tener casos paradigmáticos de su propia ausencia, casos paradigmáticos de no aplicabilidad: es el reverso del ACP. Se deduce del propio ACP que no todo puede ser el caso paradigmático de un concepto, que otra persona podría difícilmente llamar paradigma; no todo puede ser el caso

[11] Esta sugerente fórmula fue utilizada por el profesor J. L. Austin en un seminario dirigido por él mismo cuando, mediante la teoría del contraste, refutó el fenomenalismo basándose en que los datos son una noción carente de contraste. Cito de memoria, pero no cabe duda sobre la tendencia general del argumento, ni sobre el hecho de que se trataba de un punto esencial y no accidental.

de un concepto, y los casos que no están comprendidos en un concepto deben tener también *su* paradigma.

Como el ACP, la teoría del contraste tiene también cierto atractivo. Resulta fácil ponerse en situación de pensar que debe ser cierta, situación provocada por el agotamiento de las implicaciones de un modelo de lenguaje aparentemente sensato, el «juego» modelo.

Señalemos primero que, al igual que en el caso del ACP, no tiene sentido usar la teoría del contraste de una manera selectiva. Si a veces no es aplicable, lo que importa conocer es la razón por la que es apropiada o no, y no la teoría en sí.

Y aquí se presenta un nuevo peligro: el ACP, la teoría del contraste, y el error naturalista generalizado tienen *todos* (y por motivos idénticos) la característica de ser insuficientes por sí solos y redundantes cuando están avalados por otras consideraciones. Pero su insuficiencia puede disimularse presentándolos juntos, uno o dos a la vez, creando así la ilusión de que se confirman mutuamente proporcionándose uno a otro la prueba complementaria requerida. Estos tres argumentos manifiestan, sin embargo, una insuficiencia tan parecida que su uso conjunto no fortalece su situación, ya que ello no puede considerarse como una prueba independiente de cada uno de ellos.

¿Cómo poner de manifiesto la falsedad de la teoría del contraste? [12].

Su misma formulación presupone una posibilidad de distinguir afirmaciones hechas dentro de un contraste *dado*, una polaridad dada, y la especificación de esta misma polaridad; en otras palabras: entre los juegos de lenguaje y las jugadas que en ellos se efectúan. Pero no es así. Tomemos una clase de usos del lenguaje tan amplia como el lenguaje moral y valorativo. Podría argüirse, en contra del nihilismo moral, la idea de que *no* existen juicios morales certeros, de que elimina inútilmente el contraste entre los juicios morales válidos y los que no lo son. Pero el nihilista puede muy bien replicar que el trazado de las distinciones morales son distinciones secundarias situadas *dentro* de una más amplia clase de aserciones significativas, y decir que dentro de este *más amplio* contraste debe rechazarse una de estas clases (por arbitraria, por ejemplo). En resumen, puede sostener que el aserto moral no es un sistema completo, sino una jugada dentro de un juego más amplio e insinuar que es una *mala* jugada.

La teoría del contraste no puede refutar sus argumentos porque está vacía; no puede decirnos cuáles son los contrastes legítimos, y necesarios, o los contrastes de que puede prescindirse. Los filósofos lingüísticos prejuzgan esta cuestión defendiendo los contrastes habitualmente empleados, y suponen erróneamente que sus conclusiones están garantizadas por la afirmación tan distinta y hueca de que *cuando* los contrastes son necesarios no puede prescindirse de ellos.

La incongruencia de la teoría del contraste es aún más manifiesta cuando nos situamos en planos más específicos. Tiene incidentalmente una larga historia mucho más antigua que la filosofía lingüística. San-

---

[12] Cf. C. K. GRANT, «Polar Concepts and Metaphysical Arguments», *Aristotelian Society Proceedings*, 1955-56.

tayana la parodió un día diciendo que los campesinos pobres españoles que sólo comen lentejas, y en cuyo régimen alimenticio las lentejas no tienen contraste, no comen, por consiguiente, nada en absoluto. Pero este razonamiento no falla solamente porque podamos imaginar que otras cosas entran en la composición de un régimen alimenticio, sino también porque el comer puede contrastarse con el beber. La palabra «comer» no es un juego de lenguaje, y comer no es una categoría. Otras aplicaciones más serias del argumento del contraste incurren en el mismo o parecido error.

El modelo en que se basa el atractivo de la teoría del contraste sugiere la idea de que el lenguaje cae netamente dentro de juegos, sistemas de alternativas o contrastes totalmente determinados. En realidad, los contrastes encubren a menudo unas presuposiciones que a veces merecen ponerse de relieve y otras ser negadas: más vale ignorar el contraste entre buenas y malas brujas para no tener que negar la existencia de unas y otras. Lejos del pensamiento que se mueve generalmente dentro de un sistema de contrastes tácitamente determinado, ocurre a menudo que, afinando un concepto que carece de contraste, se crea un nuevo contraste, es decir, un nuevo concepto. Esta descripción del progreso del pensamiento ligada al hegelianismo me parece mucho más clara, y mucho más esclarecedora con respecto a las ideas *importantes*, que la descripción ligada a la concepción wittgensteiniana del pensamiento compuesta de jugadas dentro de juegos *preexistentes*, ninguno de los cuales permite abrogar su contraste. Puede que el objeto de la filosofía consista en desenredar presuposiciones de viejos contrastes, o en descubrir contrastes hasta entonces no percibidos, y no en inhibir el pensamiento insistiendo en contrastes bien establecidos.

7. Comentarios generales sobre los tres errores

Los tres errores que hemos analizado y descrito tienen mucho en común. Su plausibilidad radica en un modelo común de lenguaje. Todos ellos son considerados como la base del método lingüístico más característico, o sea, la llamada disolución de los problemas filosóficos mediante el uso real de las palabras. Su parecido no reside solamente en su especiosa plausibilidad, sino también en su falacia. En cada caso el error proviene de que no se comprende que el pensamiento no está ligado y dominado por ninguno de los juegos de lenguaje de que se sirve, sino que, por el contrario, lo más importante es valorar nuestros términos, las normas erigidas dentro de ellos y los contrastes que a ellos se unen. La filosofía consiste, en líneas generales, en esta clase de pensamiento (y no solamente la filosofía). Una de las cosas que no consiguen comprender los filósofos lingüísticos es que esta clase de pensamiento—que, según ellos, pertenece a la patología del lenguaje—constituye lo más característico de todo progreso intelectual. Los descubrimientos son muy pocas veces jugadas dentro de un juego de lenguaje preestablecido; tienden más bien a ser la creación o el descubrimiento de una nueva clase de lenguaje más satisfactoria, más sugerente, más sensible o más profun-

da, un descubrimiento o una interpretación basados generalmente en la crítica de anteriores clases de lenguaje. Estas críticas violan invariablemente, y por la naturaleza misma de las cosas, los tres falsos principios antes indicados. Si llegaran a ser admitidos estos principios se desembocaría en una inhibición de todo el pensamiento de interés. (Hemos examinado ya la falsa afirmación de que no son generalizados, o que es posible usarlos sin generalizarlos.)

A estos tres pilares de la filosofía lingüística se une otro, al que daré el nombre de *polimorfismo*. Este, aunque ligado de un modo interesante a los tres anteriores, no es una nueva enunciación de éstos, sino una aportación de rasgos nuevos.

8. El culto del zorro

4. La filosofía moderna que nació con Descartes pedía claridad y discernimiento en las ideas; la filosofía lingüística pide lo contrario y no acepta más que ideas confusas y obscuras.

Esto no es una idea totalmente absurda. Está basada en una interesante teoría según la cual nuestras ideas y las reglas que gobiernan el uso que hacemos de las palabras son realmente confusos, complejos y están mal delimitados, y que, por tanto, nuestros cartesianos intentos por darles claridad, precisión y homogeneidad, o peor aún, interpretar nuestros viejos conceptos como si ya lo fueran, nos conduce a la confusión y a los «calambres» intelectuales. Nuestros conceptos constituyen las actividades verbales de organismos complejos en un ambiente social y natural complejo, y tienen que ser, por tanto, desordenados. Unificarlos y simplificarlos equivale a disfrazarlos, como ha hecho ya la filosofía del pasado.

El polimorfismo es, en ciertos aspectos, el rasgo más notable y característico de la filosofía lingüística, y algunos de sus propósitos podría llevarnos a llamarlo idiografismo o heraclitismo. Concede una inmensa importancia a la complejidad, al abigarramiento, a la nebulosidad, de las fronteras y transiciones entre conceptos, a la naturaleza *sui géneris* de las formas lingüísticas y de los problemas filosóficos. En cambio, trata la generalidad con desprecio [13]. No piensa que las generalizaciones deben ser corroboradas por ejemplos, sino que las generalizaciones *como tales* son sospechosas, e incluso condenables de oficio. No afirma la inexactitud de un modelo general de lenguaje o de una clase de palabras porque se trata de un modelo malo, sino porque se trata de un modelo general. Trata la generalidad *en sí* como una señal de falsedad o, por lo menos, como un perjuicio para la filosofía. Los filósofos lingüísticos no negarían sin duda la validez del ideal de generalidad en las ciencias (aunque Ryle lo haya hecho en psicología: cf. «The concept of Mind», pág. 323), pero su concepto particular de la filo-

[13] P. L. Heath habla de ello en *The Philosophical Quarterly*, enero 1956, página 66: «Nos recuerdan que el propósito de Wittgenstein era poner fin al tráfico habitual de generalidades filosóficas...».

sofía se diferencia precisamente porque desconfía de la generalidad y tiene como principio el eludirla [14].

La idea fundamental es que el lenguaje en su empleo es extremadamente diverso y complejo, lo que en un sentido es cierto; más aún, que las cuestiones filosóficas y los errores predominantemente, o característicamente, provienen de una mala interpretación de la múltiple realidad lingüística, y son errores por considerar que ejemplifican modelos únicos y sencillos. Este diagnóstico complementa el del ACP, etc. El ACP y las teorías del contraste demuestran la falsedad de una teoría filosófica poniendo de manifiesto el conflicto que sostienen con la usanza, y demuestran la verdad del sentido común poniendo de manifiesto la usanza. El polimorfismo explica entonces la tentación provocada por el punto de vista filosófico erróneo: la persecución de la sencillez y de la generalidad para explicar nuestro uso de una palabra o un concepto. Para proceder correctamente hay que actuar de manera opuesta, observar la complejidad lingüística en su riqueza y no generalizar, sino demoler los modelos generales.

Para mí existen dos tipos de polimorfismos. A uno lo llamaré interno y al otro externo (a los conceptos). Notemos que los filósofos lingüísticos no han hecho esta distinción de una manera explícita.

La complejidad *interna* de los conceptos es algo así: muchos filósofos, pese a ser nominalistas y no creer, por tanto, que un concepto sólo se refiere a una sola *cosa*, suponen que los conceptos se refieren o debieran referirse a una clase de cosas bien delimitada por un criterio definido. Este criterio es entonces la connotación de este concepto, y las cosas que corresponden a este criterio, si las hay, son su denotación. (Está claro que la misma *palabra* puede tener cierto número de criterios diferentes de aplicabilidad, definiendo distintas clases, las cuales son conceptualmente distintas. Cuando una palabra tiene diversos significados, *racket*, por ejemplo, significa algo relacionado con el tenis, pero también algo relacionado con actividades poco honradas—manejamos dos conceptos que, en un lenguaje dado, se expresan con la misma palabra—. Se trata simplemente de un caso de homonimia.)

Pero, tradicionalmente, se suponía que un concepto claro sólo tiene un criterio (en el que pueden, naturalmente, caber varios términos allegados o incluso alternativos), y que si, por otra parte, existen multiplicidad de grupos de criterios, se trata de homónimos, y esto sin que pueda existir una tercera posibilidad.

Es precisamente esta suposición lo que niega el descubrimiento de la complejidad interna de los conceptos. Esta negación es una especie de rotunda afirmación de nominalismo, pues no sólo el significado de los términos no es una única cosa, esencia o forma, sino que no existe necesariamente un criterio único de aplicabilidad de concepto. Si es así, esto debilita doblemente la corriente que nos lleva al realismo lógico y a considerar las entidades como correlaciones de palabras abstractas.

Buen ejemplo de ello es la palabra «juego».

La argumentación discurre así: No existe un criterio único ni tam-

[14] Cf. S. Toulmin, *Universities Quarterly*, agosto 1957, pág. 345.

poco un grupo de criterios en que encajen todas las cosas que se acostumbra a denominar juegos. No se trata, sin embargo, de un simple homónimo, del uso occidental de una palabra para expresar varias cosas distintas. En algunos aspectos los juegos tienen algo en común, pues cuando surgen unas actividades nuevas es posible determinar en conjunto de un modo no arbitrario si el término de «juego» se aplica o no a ellas. El diagnóstico «polimorfa» de esta situación que nos ofrece la filosofía lingüística dice lo siguiente: un término puede muy bien aplicarse a toda una clase de objetos A, B, C, etc., de tal modo que A tenga algo en común con B, B con C, pero no necesariamente A con C. Puede tratarse de un «aire de familia», como ocurre cuando todos los miembros de una familia son reconocidos como tales, sin que dos de sus miembros tengan necesariamente rasgos comunes.

Otro caso interesante por el que se afirma el polimorfismo es el concepto del «pensar». Se dice que uno de los fundamentos de la noción, según la cual el pensamiento es una especie de proceso misterioso, constituye la preconcepción de que los términos en general, y por tanto el «pensar» en particular, debe referirse a una cosa o proceso delimitable; esta preconcepción impide comprender que el pensamiento se desarrolla en muchos sentidos [15].

El polimorfismo *externo* de los conceptos niega la hipótesis de que todas las palabras o conceptos se usan en direcciones parecidas. Se sugiere que esta suposición se hallaba en la filosofía clásica aunque de un modo tácito, y que muchos de los errores filosóficos pueden atribuirse a ella. Se nos dice que la famosa prueba ontológica de la existencia de Dios y las obscuras teorías de algunos existencialistas contemporáneos surgen de la suposición errónea de que «ser», «existir», funciona de una manera análoga a los términos «cantar» o «ladrar». El profesor Ryle ha popularizado la expresión «error de categoría» para denominar los puntos de vista basados en confusiones entre tipos de usos.

La teoría positiva que se halla subyacente a la negación de la semejanza de clase entre varias expresiones verbales es: las palabras se usan en sentidos muy diversos y con fines muy distintos. Los usos del lenguaje son innumerables y la comunicación de hechos no es más que uno de ellos. Existen, por ejemplo, las sugerencias, las órdenes, la expresión de un sentimiento, el acto verbal de significado legal o ritual, el cálculo de probabilidades, la valoración de la belleza, etc. Del mismo modo que daba por sentado que los conceptos tenían una homogeneidad interna, la filosofía tradicional afirmaba también que eran de la misma especie, y aunque no creyera que todos eran de una sola especie, sí pensaba que todos pertenecían a un pequeño número de especies, de tipo fácilmente discernible aislables.

Un ejemplo particularmente notable de error basado en una idea demasiado simple del trabajo del lenguaje es la teoría según la cual existen universales, esencias, «propósitos intencionales», «valores objetivos», etc. El origen de esta equivocación proviene de la hipótesis tácita de que todos los términos significativos son *nombres*, suponiéndose

[15] Cf. la obra del profesor GILBERT RYLE, *British Academy Lecture*, 1958.

entonces que las entidades en cuestión eran los *soportes* de estos nombres.

El abandono de un lenguaje básico único, fundamental o preeminente, es uno de los aspectos importantes de la filosofía lingüística, y la teoría del polimorfismo es una de las principales armas con las que se la ataca. Se pretende que la idea de un lenguaje perfecto o fundamental está estrechamente ligada a la creencia de que el filósofo es capaz de hacer revelaciones sobre el mundo contrarias al sentido común: porque, si existiera semejante armazón del pensamiento o del lenguaje, la especificación hecha por el filósofo de sus conceptos o términos sería la indicación de «cómo es realmente el mundo» [16]. A la inversa, si el filósofo fuera capaz de decirnos si es realmente el mundo tan distinto como parece ser, las palabras que utilizaría para describir esta realidad fundamental constituirían también el lenguaje fundamental. Así, al abandono por parte de la filosofía lingüística de un lenguaje básico y su insistencia en atenerse al punto de vista de sentido común—con la imposibilidad de corregir filosóficamente este sentido común—son interdependientes, y estriban, a su vez, en la esencial e ineludible diversidad de usos del lenguaje.

Los tipos de expresión son irreducibles a otras especies. «Cada cosa es lo que es y no otra cosa.» «Existe un número indefinido de tipos de expresión.» «Cada proposición posee su propia lógica.»

¿Cómo se pone de manifiesto esta variedad? Examinando cuidadosa y minuciosamente todos los diversos usos actuales de alguna expresión, o de todo un grupo de expresiones ligado a algún tema o problema. Este examen, según ella, resolverá el problema, mostrándonos la complejidad y el contexto real y actual, así como el objetivo del uso de los términos.

En primer lugar, una vez conocido el uso completo de los términos apropiados, ¿no *podría* quedar ningún problema sin resolver? Y, en segundo lugar, al hacernos comprender toda su complejidad, nos libera de la tentación de perseguir la «reducción» de un tipo de expresión a otro, mostrando la imposibilidad y la inoportunidad de semejante intento.

Está claro que la presentación de *todos* los usos apropiados puede no ser suficiente. La víctima del mal filosófico, a pesar de haber visto todos los usos sus contextos y función, y el contexto y función en su totalidad, puede ser conducido de un modo u otro a formular preguntas o ideas que violen estas mismas funciones y contextos. La filosofía lingüística sostiene que la explicación reside en que, tácitamente, en una especie de inconsciencia lógica o conceptual, sigue aferrado a un modelo inaplicable o demasiado simple acerca del modo de obrar de las palabras o acerca del modo de obrar de aquella especie particular de expresión, a alguna idea no polimórfica, a la luz de la cual persiste en considerarlas. Es muy común, por ejemplo, seguir aferrado al modelo de conocimiento como especie de *contacto* (entre una mente y un objeto conocido). De sobra conocemos las confusiones que surgen de la aplicación de este modelo al conocimiento del pasado. O, tomando como

---

[16] Cf. la obra del profesor FINDLAY, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948, pág. 222.

ejemplo el modelo de toda inferencia como razonamiento deductivo, es evidente que si se le aplica a las inferencias inductivas lleva a la conclusión de que las inferencias hacia el futuro no están justificadas nunca.

El filósofo lingüístico no debe examinar simplemente el grupo virtualmente indefinido de usos reales del conjunto de términos referentes al problema, sino que también debe examinar un grupo indefinido de tipos de expresión hasta hallar el modelo que desorienta al enfermo... Una vez hecho esto, el problema está «disuelto» o debiera estarlo. La teoría de que todo problema filosófico es «soluble» tiene dos méritos: el de la representación naturalista del mundo y el de la representación funcional del lenguaje—pues ¿qué problemas filosóficos que no sean solubles *podrían* si no existir? Y, por otro lado, es infalsificable: no sabe uno cuánto tiempo habría de examinar los ejemplos positivos de uso y los posibles modelos desorientadores, y, por tanto, el hecho de que algunos problemas no hayan sido disueltos aún no prueba de ningún modo que existan posibilidades de disolverla.

Existe una versión cinematográfica de las *Mil y una noches* en la que un actor intentaba encontrar una fórmula mágica para hacer volar una alfombra probando interminablemente y al azar posibles fórmulas para conseguirlo. Los filósofos lingüísticos actúan de manera parecida, intentado encontrar el conjunto de fórmulas que, según la frase de Wittgenstein, «expulse la mosca de la botella» y hasta es posible que algunos de ellos crean que su intuición les hará dar con ella sin necesidad de buscar demasiado.

Algunas observaciones son necesarias acerca del polimorfismo. Hay una vieja teoría teológica y metafísica que afirma que, puesto que estas disciplinas se preocupan de objetos que no pueden ser experimentados o conceptualizados de una manera normal, deben ser mencionados de una forma «analógica». Inspirados por el punto de vista polimórfico del lenguaje, los filósofos lingüísticos han considerado la filosofía común no trascendental como esencialmente analógica. Consideran la vieja filosofía que trata de expresar algo como males aplicaciones de analogías y como confusiones entre tipos de uso del lenguaje—cuyo resultado son las teorías sin sentido, los problemas imposibles de resolver, etc...—. Tenemos, por ejemplo, la interpretación errónea del pensamiento como especie de *proceso* interno, o de palabras abstractas como nombres (provocando la teoría de los universales) o de la valoración moral como atribución de una característica, etc. Como ya hemos señalado, los filósofos lingüísticos consideran que su misión consiste en destruir estas analogías y hacer desaparecer o controlar la tentación de caer en ellas.

Su posición podría resumirse de la forma siguiente: la filosofía del pasado asumía un lenguaje y numerosos «mundos» o reinos problemáticos. La filosofía lingüística tiene numerosos usos del lenguaje en un solo mundo sin problema. Afirma ser neutral acerca de lo que es el mundo (alegando investigar y describir simplemente los lenguajes que se hallan en él), pese a que, en realidad, sugiere cierta imagen de este mundo.

Lo que implica este punto de vista es evidente. Manifiesta cierta repugnancia en abreviar los viejos conceptos en interés de la claridad de

la coherencia lógica o del progreso, y en innovar inspirándose en las mismas consideraciones. Insiste también en el cuidado y la observación minuciosa en filosofía. Y, naturalmente, proporciona un punto de apoyo a la teoría linguofilosófica de la mente y el pensamiento, como si se tratara de una multitud variada de cosas y no de una sola clase de cosas.

9. Todo es diferente de todo lo demás

El polimorfismo contiene un innegable elemento de verdad, lógica y empíricamente a la vez. Es cierto que los lenguajes son complicados y están formados por una gran variedad de actividades. Quizá sea también una verdad necesaria que para que un lenguaje haga algo de valor tenga que contener elementos o herramientas radicalmente distintos, y, por tanto, no pueda en su interior ser totalmente simple y homogéneo. Sin embargo, el uso exagerado del polimorfismo [17] por la filosofía lingüística es desastroso e injustificado.

Sus defectos son parecidos a los de los tres errores anteriormente señalados a los que está estrechamente ligado. Trata de socavar y paralizar uno de los tipos más importantes del pensamiento y uno de los principales agentes del progreso, el proceso intelectual mediante la coherencia y la unificación y mediante la eliminación de las excepciones, la arbitrariedad y las inútiles idiosincrasias. Insiste, en efecto, sobre los conceptos comunes, aunque sean inútiles, anacrónicos o incoherentes, pues los filósofos lingüísticos consideran su pensamiento filosófico como socavador de los modelos generales y de los modelos *como tales*—ya que sólo la *descripción* real y no general de una usanza es filosóficamente «aséptica» y recomendable.

Además de los defectos que comparte con los tres errores ya mencionados posee algunos más: la idea de que podemos apresar las funciones lingüísticas en su plena idiosincrasia, sin generalizar, presupone dos cosas sumamente hipotéticas: 1) La posibilidad de una ciencia ideográfica, y 2) La posibilidad de una neutralidad conceptual.

Por ciencia ideográfica entiendo el estudio que trata de conocer las cosas individuales «en su plena individualidad», por así decirlo, sin mediación de términos generales o conceptos. La idea de semejante ciencia es similar a la que se solía llamar «saber por conocimiento», o sea, saber por contacto directo con una cosa individual, clase de saber que no necesita abstracciones que medien entre él y la cosa conocida.

Los filósofos lingüísticos no admiten abiertamente la teoría de la ciencia ideográfica o del «saber por conocimiento». Por el contrario, sus ideas surgen en parte de la negación de una teoría del conocimiento que afirma que el saber por conocimiento directo debe hallarse en la base de todo saber. Pero sus ideas sobre la manera en que ellos pueden manejar y manejan los objetos de sus propias investigaciones y conocimiento, es decir, los conceptos o formas de lenguaje o los usos de

---

[17] Las «cincuenta y siete variadas maneras» de hacer filosofía, ingeniosamente descritas por el profesor S. Körner.

expresiones, presupone o precisa la idea de conocer-por-contacto, «enseñando» o «exhibiendo». Afirman implícitamente conocer o describir una cosa individual, uso del lenguaje, *sin* tener que utilizar un concepto general.

Esta idea se presupone por la afirmación de neutralidad expresada tan a menudo por la filosofía lingüística, así como por la afirmación de permanecer libre de toda doctrina positiva (afirmación que sólo es una rectificación de las confusiones que se producen en el lenguaje, y una exposición y descripción de los usos reales de nuestras palabras). Estas afirmaciones sólo podrían ser ciertas si fuera realmente posible «mostrar» simplemente un concepto, enseñar el uso de un grupo de palabras; pero, en realidad, estas actividades presuponen la validez de los conceptos, clasificaciones, etc..., que se emplean inevitablemente para describirlas, aunque sólo sea de un modo tácito. Para engañarse a sí mismos sobre su empleo los filósofos lingüísticos recurren a dos procedimientos: 1) Afirman *enseñar* simplemente los usos de las palabras, sin comentario, por así decirlo. Esta es una de las ilusiones que mantienen acerca de la naturaleza de sus propios métodos. Según ellos, la filosofía es una actividad y no una teoría. Pero incluso cuando logran actuar de acuerdo con esta teoría y «poner simplemente de manifiesto el modo de usar la palabra»—lo que no ocurre siempre—insinúan alguna idea general, algún punto de vista que pone fin a la confusión «mediante el modo en que se ponen de manifiesto las usanzas, o por el problema del que se dice dependen, etc. 2) Al describir las usanzas, los conceptos que utilizan no son, en realidad, más que el conjunto del lenguaje corriente, como se aplica a la descripción de la conducta verbal y sus contextos. Se supone que esta cualidad corriente les hace neutros. Pero esto equivale simplemente a *prejuzgar* la validez o aplicabilidad de este lenguaje corriente—o de la parte de este lenguaje que quiera usarse—cuando, por el contrario, esto era lo que el método tenía que demostrar. Aquí, como en todas partes, el círculo está cerrado, y puesto que participamos en el juego siguiendo las reglas recomendadas por los filósofos lingüísticos no nos salimos de él.

Tiene gracia observar el dilema con que se enfrenta uno al llegar a este punto: o bien el método lingüístico consiste simplemente en una descripción de las usanzas, en cuyo caso, ¿por qué entregarse a él?, ¿no será trivial?, o bien surge otra cosa a consecuencia del interminable examen del uso de las palabras, en cuyo caso ¿no podría enunciarse, fijarse o valorarse esta cosa? Los filósofos lingüísticos eligen la primera alternativa cuando alguien trata de discernir la naturaleza de su engañosa penetración; protestan y levantan sus vacías manos hacia los cielos, declarando que, como filósofos, no defienden ningún punto de vista ni se entregan a ninguno. Si, por otra parte, se les acusa de trivial recopilación de palabras, dicen que es una «singular» [18] parodia suponer que *sólo* se trata de una recopilación de usanzas, pues de estas prácticas surgen, por lo visto, profundas reflexiones.

---

[18] Cf. Mr. R. F. HOLLAND, en *The Universities Quarterly*, noviembre 1957, página 81.

Este dilema corresponde a la ambivalencia existente dentro de la filosofía lingüística o, mejor dicho, a la ambigüedad inherente a su condición de naturalismo dogmático y de misticismo, ambigüedad que examinaremos más adelante. En esencia, es un naturalismo presentado como una revelación mística.

10. El mejor de los lenguajes o polimorfismo y funcionalismo

Pese a su insistencia acerca de la variedad de papeles, esto no lleva necesaria o generalmente al filósofo lingüístico a representarse el lenguaje como una especie de agregado fragmentario y caótico. No insiste solamente sobre la diversificación, sino sobre la diversificación del *papel*, y de la función. Sugiere insistentemente que el lenguaje es un conjunto netamente integrado con el cual es indeseable e innecesario chapucear [19]. «Cada frase está bien tal como está.»

Los filósofos lingüísticos no afirmarían con tanta insistencia que todo lenguaje natural es perfecto si no tuviera una fuerte tendencia a considerar que ninguna usanza particular requiere perfeccionamiento alguno ni puede ser criticada. En todo caso, el innovador tiene obligación de probar lo que afirma.

La creencia de que el lenguaje natural tiene buenas razones para hacer lo que hace es formulada, por ejemplo, por G. Warnock: «...el lenguaje no se desarrolla de un modo fortuito o inexplicable..., es, *por lo menos* (subrayado por mí.—E. G.), improbable que pudiera encerrar más o menos que lo que requieren [sus] propósitos... También es muy improbable que cualquier terminología inventada pueda constituir un perfeccionamiento» (*English Philosophy since 1900*, pág. 150).

El profesor J. L. Austin expone el asunto así: «El lenguaje corriente... encarna... la experiencia heredada y la penetración de muchas generaciones de hombres». (Discurso del presidente de la Sociedad Aristotélica, *Proceedings*, 1956-57, pág. 11.)

La razón de esta apoteosis de los movimientos del lenguaje real puede ser de varios órdenes: puede tratarse, como antes hemos visto, del

---

[19] Una reciente afirmación del profesor Austin constituye una aparente excepción: «Me parece muy ligero afirmar que... cada (concepto) encaje en esquemas únicos, unidos y coherentes..., toda la probabilidad histórica se opone a esto...» (Discurso del presidente de la Sociedad Aristotélica, *Proceedings*, 1956-57, pág. 29.)

Sin embargo, en el mismo escrito Austin compensa esta afirmación diciendo que es posible que el lenguaje no sea un conjunto armonioso, arguyendo también que existe una presunción en favor de la creencia según la cual, armonioso o no, este lenguaje está adaptado a sus fines, y aunque no forme un todo, no necesita mucho cambio. Este argumento en favor del lenguaje corriente, basado en el mérito desplegado por él al sobrevivir, no es, cualesquiera que sean sus otros desmerecimientos, realmente compatible con el *principal* argumento empleado en su favor por la filosofía lingüística de que está bien porque no puede existir un lenguaje perfecto y lógico con respecto al cual podría juzgárselo imperfecto. Estos dos argumentos se anulan mutuamente, pues ¡si no hay manera de decir que una cosa es imperfecta, tampoco puede demostrarse su proximidad a la perfección por su capacidad de supervivencia! Pero, pese a su incoherencia, ambos argumentos se hallan juntos y está claro que no están bien diferenciados.

tipo de razón habitual por veneración a la tradición—nuestros antepasados tenían cierto juicio, y puede haberse operado una selección natural que pone de relieve las usanzas que han sobrevivido hasta nuestra época—. (Las objeciones decisivas que pueden oponerse son las siguientes: lo que sobrevive en un conjunto de condiciones puede distar mucho del ideal requerido en un medio radicalmente nuevo, y en los aspectos tecnológicos sociales e intelectuales el medio humano se ha transformado y sigue transformándose tan radical y rápidamente que las supervivencias pasadas no crean más que una débil presunción de idoneidad, y, por el contrario, pueden constituir ejemplos de impropiedad. Las usanzas pasadas están basadas a menudo sobre presunciones habitualmente rechazadas. Los argumentos esgrimidos contra el ACP son válidos aquí también.

La segunda razón que puede inducir a pensar que el lenguaje está bien adaptado es la siguiente: puede admitirse que esta reforma sea necesaria, pero manteniendo que es «extrafilosófica», pues la filosofía se ocupa de comprender nuestros conceptos, quedando fuera de su competencia las consideraciones pragmáticas, empíricas, técnicas, éticas u otras. Este argumento está basado simplemente en una definición de la «filosofía» arbitraria y a la vez fácil de destruir, pese a ser una definición inherente al conjunto de la filosofía lingüística. Es arbitraria porque, si existe algo parecido a una reforma lingüística fundamental y conceptual, ella y la valoración de las razones que la justifican *son* la filosofía; es algo mucho más importante e interesante que cualquier «terapéutica» o la observación gratuita del uso de las palabras. La nueva definición resulta también fácil de destruir, ya que la reforma y la observación del uso son inseparables. Las observaciones interesantes del uso surgen, en general, de necesidades prácticas y acompañan la posibilidad de reforma. La filosofía no proviene, como pensaba Wittgenstein, de que estemos cegados por la gramática, sino de la necesidad de volver a ordenar nuestros conceptos.

La tercera razón, o, mejor dicho, interpretación, para creer perfecto el lenguaje natural, la interpretación más importante de la filosofía lingüística, es simplemente la negación de la existencia o posibilidad de un lenguaje absoluto, básico o perfecto, de un modo de expresión dotado de una prioridad lógica, que, comparado con otros modos de expresión pudiera ser mejor o peor. Mientras no haya tal absoluto lógico-lingüístico, todos los demás lenguajes son «perfectos»—aunque sólo sea porque no existe un patrón con el cual compararlo—. Si en su juventud Wittgenstein concebía la filosofía como la especificación de este lenguaje, en su vejez la concibió como la explicación o insinuación [20] del motivo por el cual este lenguaje era imposible, y, por ello, edifició el lenguaje real. (Es perfecto porque no existe norma para la perfección...) La negación de la posibilidad de un lenguaje absoluto le llevó a tomar

[20] Lo sugiere cuando recuerda que especificar una tesis negativa sobre el lenguaje en el sentido de que su substrato *no* es un lenguaje idóneo ni lógico equivale a enunciar una cosa fuera de todo sistema de lenguaje específico o juego, y, por consiguiente, es algo que, desde su punto de vista, no puede enunciarse.

como bueno todo el lenguaje real, y, por tanto, en este sentido, perfecto. Pero, desgraciadamente, el sentido de la palabra «perfección» vacila entre la pobre perfección de una cosa, por no existir normas ante las cuales sea imperfecta, y el sentido fecundo de «ajuste funcional». Las dos interpretaciones son ciertas, pero la primera es esencial para este movimiento y constituye su contribución original.

Existe, pues, una confusión entre las diversas justificaciones de la idolatría manifestada hacia el lenguaje corriente: 1) Es su propia norma (no puede existir otra) y, por tanto, no puede haber «perfeccionamiento»; 2) El lenguaje corriente ha resistido la prueba del tiempo; 3) Las innovaciones son posibles pero extrafilosóficas, y 4) Sólo son necesarias en materia técnica y no en el lenguaje corriente.

En el sentido «pobre» de la palabra, la «perfección» del lenguaje real y natural puede ser cierta. Pero aunque lo demos por sentado, de esto no se deduce que no existen muchos criterios aparte de los que se hallan implícitos en la noción de lenguaje absoluto y perfecto, y que no puedan aplicarse a las formas reales de hablar.

Menos aún puede deducirse de la negación de un lenguaje perfecto y lógico que la aplicación de otros criterios a los lenguajes naturales se halla «fuera de la filosofía». Desgraciadamente, el sentido en el que Wittgenstein tiene razón—dirigido, en primer lugar, hacia sus propias ideas anteriores—no ha sido bastante bien separado por Wittgenstein y sus adeptos de los demás sentidos carentes de valor; desde el intento de excluir arbitrariamente de la filosofía la valoración de conceptos, o de la doctrina esencial según la cual los lenguajes naturales y específicos están bien integrados aunque forman conjuntos complejos a los que sólo se debe tocar si la necesidad de innovación es irresistible.

Lo que podríamos llamar un funcionalismo lingüístico—la teoría según la cual todas las partes del lenguaje desempeñan un papel tan eficaz que resulta difícil mejorar el lenguaje natural en sus detalles o en su esencia—suele estar asociado a una teoría del lenguaje más importante formulada por la filosofía lingüística. Estas teorías asociadas, así como la teoría central, se prestan mutuo apoyo aunque sólo sea porque suenan igual cuando se las enuncia brevemente.

CAPÍTULO TERCERO

De la filosofía

1. ACTIVIDAD Y NO DOCTRINA

La doctrina fundamental de la filosofía lingüística puede darse a conocer, como ya hemos visto, enunciando sus puntos de vista sobre el mundo, la filosofía o el lenguaje, o enunciando su teoría acerca del lenguaje, así como la forma en que las palabras significan cosas, o más característicamente aún, puede sugerirse sin formular nada, simplemente tratando los casos específicos.

Como consecuencia de estas investigaciones fragmentarias que no reconocen las premisas generales que las inspiran y guían, los principios generales—que no están reconocidos y sí negados—resultan difíciles de criticar. Esto no es un simple truco, aunque para los efectos sea lo mismo.

El polimorfismo y el otro aspecto de la teoría del lenguaje son los inspiradores de este método fragmentario, método que a su vez constituye la base de la idea según la cual la filosofía tradicional, con su costumbre de formular doctrinas explícitas, es la patología del lenguaje. Por consiguiente, la buena filosofía consiste simplemente en la eliminación de las confusiones y errores nacidos de la imposibilidad de comprender la verdad del polimorfismo, y, por tanto, no aporta verdades positivas o generales. Todo está relacionado claramente con todo.

Dejando a un lado los ideales de esclarecimiento y de eliminación de errores, esta conducta tiene un determinado conjunto de *slogans*, imágenes y teorías que le proporcionan una posición teórica según la cual la filosofía es una *actividad* y algunas cosas son *inefables*. Ambas nociones están estrechamente ligadas, pues se considera el hecho de que la filosofía sea una actividad como opuesto a que sea una teoría. No puede ser una teoría porque no tiene nada que decir. No tiene nada que *decir*, o bien porque no le queda nada que decir, o bien porque «no puede decirse» porque «es inefable» y, por tanto, debe ser una *actividad*. Pero lo que transmite esta actividad debe también ser inefable o inexistente. Pero, aunque no pueda decirse, quizá pueda «mostrarse» (mediante una actividad que no lo enuncia actualmente), o esclarecerse, o comunicarse de algún modo.

La idea de que la filosofía es una *actividad*—oponiéndose a teoría—posee un fuerte atractivo que no tiene relación alguna con las demás ideas de la filosofía lingüística: proporciona una respuesta a la difícil cuestión de la existencia de la filosofía, de la existencia de una materia que

no recoge ninguna información ni calcula y de cómo los filósofos, sin reivindicar ninguna facultad particular, pueden, sin embargo, aportar su contribución.

Encaja más particularmente con la teoría del lenguaje, que no deja lugar para las proposiciones filosóficas, y encaja muy bien con la teoría del mundo, que no deja lugar para características generales y absolutas que pudieran ser de la incumbencia del filósofo.

Negativamente, pues, la teoría de la actividad se adapta muy bien, porque evita la necesidad de emitir juicios y posee la ventaja incidental de que, al no hacerse afirmaciones, éstas no pueden, *a fortiori*, ser criticadas. El profesor Ursom describe así la situación:

> «Es notorio que muchos filósofos proclaman su adhesión a teorías no filosóficas, e incluso consideran la adhesión a una doctrina filosófica como una señal de error fundamental acerca de la naturaleza de la filosofía.
>
> ...no queda aparentemente nadie de menos de ochenta años dispuesto a confesar ser tradicionalista, o empírico, monista, materialista, atomista lógico, pragmático, realista o idealista...» *(The Philosofical Quarterly*, julio 1957, pág. 267).

Pero podría objetarse, y con razón, que una actividad no puede ser actividad fortuita. Debe existir un punto de partida, un fin y unas reglas de conducta. ¡Estas reglas o criterios son, o presuponen, algo que *pueda* decirse! Sin embargo, los filósofos lingüísticos se abstienen generalmente de dar explicaciones, y la teoría de la inefabilidad les proporciona una justificación.

Debemos añadir que no existe actualmente en este movimiento ninguna teoría de la inefabilidad claramente definida y formulada, aunque se encuentre la frase «lo que no puede decirse». (Lo malo del asunto es que casi no formula nada de un modo explícito—ni siquiera la idea de que no hay nada que formular—.) Como doctrina explícita pertenece a las ideas del joven Wittgenstein, desarrolladas en su *Tractatus*. Pero la costumbre de hablar de «lo que no puede ser dicho», de «lo que sobrepasa el lenguaje», etc., ha sobrevivido en la filosofía lingüística propiamente dicha y constituye uno de sus puntos esenciales.

Uno de los puntos esenciales que define a los filósofos lingüísticos y que es común a todos ellos es la convicción de que no puede haber proposiciones específicamente filosóficas (a menos que tomemos sus descripciones de la forma en que usamos las palabras como «proposiciones filosóficas»). Por consiguiente, la filosofía, si es que existe—y los filósofos lingüísticos tienen un interés profesional en que así sea—, debe ser una actividad y el modo en que se investiga nuestra forma de hablar.

Sin embargo, *esta actividad* filosófica específica debe distinguirse por algo. O bien transmite ideas inefables (en cuyo caso tenemos una teoría de la inefabilidad), o bien es terapéutica por naturaleza, remedio para los «calambres» mentales, o bien sólo es un caso de *l'art pour l'art*. Cada una de estas alternativas tiene sus inconvenientes. Por ser una teoría, la primera es susceptible de ser criticada por sus adversarios. La segunda

es una promesa implícita de curación del mal filosófico de las preguntas y por ello el incumplimiento de esta promesa puede provocar una desilusión. La tercera es, a todas luces, trivial.

2. El imperturbable universo

¿Qué caracteriza esta actividad? En otras palabras: ¿Qué se considera como un problema filosófico? Las respuestas más características entrañan los términos siguientes: confusión, entumecimiento, complicación, paradoja. Para G. E. Moore, que ejerció gran influencia sobre el movimiento y es, junto con Wittgenstein, su santo patrón, aunque no sea exactamente un filósofo lingüístico (practicaba tan bien esta filosofía que logró evitar esta etiqueta), los problemas filosóficos estaban provocados por las aserciones paradójicas de *otros* filósofos. Dice explícitamente que él nunca encontró el mundo o la ciencia filosóficamente desconcertantes [1].

Notemos que no sólo quedan sin explicar los criterios de lo que origina la actividad, ya que los indicios que se nos dan son semimetafóricos y semipsicológicos, como el desconcierto y la perplejidad. No se sabe aquí, como tan a menudo ocurre en la filosofía lingüística, cómo interpretar estas palabras. (¿Contaría un estado de confusión provocada por una droga?) El menos psicológico de los términos empleados es «paradoja», y el profesor John Wisdom definió incluso la filosofía como la lógica de la paradoja.

La supuesta calidad paradójica constituye, sin duda, el punto de partida, y la manera característica de tratar un problema de los filósofos lingüísticos consiste en poner de relieve la supuesta naturaleza paradójica de las teorías y problemas filosóficos tradicionales; nos dicen que ellos afirmaban cosas que en nuestros momentos de sentido común sabemos que son falsas (por ejemplo, que el tiempo es irreal, que no existe la belleza, etc.). En este como en otros aspectos, este movimiento debe mucho a G. E. Moore, que puso de relieve sistemáticamente lo paradójico de las teorías y cuestiones filosóficas tratándolas con deliberado prejuicio.

Ello nos proporciona un indicio sobre su teoría esencial e inconfesada del mundo; puesto que las paradojas son consecuencia del «tratamiento» y son indicios de la patología lingüística, las declaraciones no paradójicas quedan indemnes: el mundo es como lo describen las declaraciones no paradójicas, o, en otras palabras, tal como lo ve el sentido común. El mundo es realmente tal como aparece. Aunque no siempre se manifieste abiertamente, esta doctrina está fundada en los criterios que inician el tratamiento filosófico, «la disolución» o la «curación».

¿Qué decir del criterio igualmente indeterminado del *final* de la actividad? Otra vez nos encontramos con los términos correlativos casi

---

[1] «No creo que el mundo o las ciencias me hayan provocado nunca problemas filosóficos. Lo que sí me los ha provocado es lo que los demás filósofos han dicho del mundo o de las ciencias.» «An Autobiography», pág. 14, en *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp, 1942.

psicológicos del criterio del principio; la desaparición de la confusión y del «calambre» mental. «La mosca se ha escapado de la botella». «No queremos preguntar más», o «No importa qué respuesta se dé». Se tiene la impresión que, así como el mundo es necesariamente de sentido común, no paradójico y no excitante, el ideal del filósofo afortunado es una especie de indiferencia, de apatía. Una vez que se hayan escapado todas las moscas de todas las botellas no queda nada por qué interesarse—en todo caso, nada dentro o acerca del mundo (tomado como opuesto al lenguaje)—. La visión del mundo y del hombre implícita en los criterios del *final* de la terapéutica linguofilosófica son, naturalmente, los mismos que los de su puesta en marcha.

El ideal social de imperturbabilidad se ha transformado en principio cosmológico: el mundo debe ser tal que justifique la no perturbación...

Debería añadirse que no se ha intentado objetar que lo que parece paradójico no es lo mismo para todo el mundo al mismo tiempo, ni tampoco para una misma persona en distintas ocasiones. Esto se supone evidente, o, mejor dicho, cuando una locución «corriente» resulta difícil de comprender equivale a una confirmación del polimorfismo, de la diversidad y complejidad del lenguaje corriente. Si una aserción «filosófica» resulta rara, esto confirma la tesis de que la filosofía es paradójica. (Claro que puede jugarse este juego en dirección contraria, y así lo han hecho algunos metafísicos anticuados. Para ellos, la complejidad del lenguaje ordinario era una prueba de su *imperfección*, y la dificultad de las proposiciones filosóficas una señal de su *profundidad.)*

Cada uno puede escoger la fórmula que más le plazca, lo que demuestra que lo paradójico de la filosofía, igual que las demás ideas de la filosofía lingüística, es más bien una definición que una idea, y está respaldado y apoyado por otros elementos y métodos de este sistema [2].

La circularidad del juego se manifiesta particularmente cuando, en vez de hablar de «paradoja», los filósofos lingüísticos afirman «no comprender» una doctrina filosófica. Lo «ininteligible» juega el mismo papel que lo paradójico, es decir, caracteriza el proceso que sólo puede terminar con el abandono de la supuesta idea paradójica o ininteligible.

Los medios académicos están generalmente caracterizados por la presencia de gente que afirma comprender mucho más de lo que en realidad comprende. La filosofía lingüística ha promovido una gran revolución de la que ha surgido gente que afirma *no* comprender, cuando en realidad sí comprende, lo que ya supone el colmo de la habilidad. Cualquier principiante en filosofía puede no comprender a Hegel, por ejem-

---

[2] Un ejemplo notable de que la comunicación indirecta y la filosofía equivalen a una fórmula de singularidad es la reacción del profesor John Wisdom cuando se le pidió que precisara sus ideas; en vez de diagnosticar siempre hipotéticos modelos de las aserciones de los «escépticos», de los «metafísicos» y de los «lógicos» cuando están desorientados, contestó en una carta al *New Statesman*, del año 1953, inventando un problema completamente absurdo aunque no particularmente filosófico, y pidiendo a su interlocutor que le diera una respuesta. La cuestión era tan extraña que la única respuesta posible era «¿Qué es lo que le hace preguntar esto?». El profesor Wisdom intentaba hacer ver que esta respuesta era precisamente la que convenía a las cuestiones filosóficas.

plo, pero sé de gente tan adelantada que consigue no comprender a escritores tan claros y límpidos como Bertrand Russell o A. J. Ayer [8].

Pero veamos el lado serio del asunto: al decidir que «se comprende» o «no se comprende» se prejuzga tácitamente la imagen del mundo que se está preparado a admitir. Los filósofos lingüísticos han decidido de antemano que sólo comprendían la usanza corriente y ya establecida.

Examinemos, finalmente, el tercer factor que queda oculto y semiadmitido, es decir, las reglas que gobiernan la *actividad* en progreso, desde el principio hasta el final. La declaración de que «no sabemos qué liberará a la mosca de la botella» sugiere que los diversos movimientos y prácticas no desempeñan ningún papel, que puede intentarse *cualquier cosa;* pero esta afirmación es tan elástica que no debe tomarse en serio.

Lo que interviene de un modo característico suele ser, en primer lugar, una advertencia por la violación de la usanza no paradójica (generalmente invocando el ACP y la teoría del contraste).

Luego, una investigación detallada de la complejidad de la usanza corriente y no paradójica. (Invocación al polimorfismo.)

Luego, la especificación o sugerencia de los modelos supuestamente desorientadores que pueden hallarse en la mente de quienes se sienten atraídos por las paradojas (desorientadores en el sentido de que dan a entender que una expresión que se mueve en una dirección se mueve en otra). Si se trata, por ejemplo, a un término que no es un nombre, como si lo fuera, uno buscará en vano a la persona nombrada, como si alguien que creyera que «nada» es un nombre pudiera extrañarse porque no «ve nada».

Tratar la palabra «nada» como si fuera el nombre de *alguien*—cuando de hecho se usa esta palabra precisamente para enunciar que *no* hay «alguien»—se considera como un modelo de error filosófico; afirman que los filósofos prelingüísticos suponían que, por estar situada entre dos cosas, una «causa» es como una cadena, o que una sensación es como una cosa o parte de una cosa, y así sucesivamente.

Debemos añadir dos cosas acerca de estas actividades u otras parecidas que constituyen la investigación linguofilosófica del principio hasta el fin.

1. Existen generalmente aplicaciones del ACP, de la teoría del contraste y del polimorfismo, y éstas padecen las mismas debilidades que hemos encontrado en estas ideas.

Por ejemplo, la exposición de una teoría filosófica «paradójica» en virtud de su conflicto con el ACP, es decir, porque contradice el uso habitual de las palabras adecuadas, puede fracasar por completo, como sucede generalmente. La idea, inspirada por la física atómica, de que «las mesas en realidad no son sólidas» no está presentada como una idea absurda, ni desorientadora (¿quién está desorientado?) por la consideración de que el uso normal del término «solidez» está paradigmáticamente ejemplificado por la superficie de las mesas sólidas. La afirma-

[8] He oído afirmar al profesor J. L. Austin haber realizado esta última proeza, y al profesor H. L. A. Hart, la primera.

ción de que «las mesas en realidad no son sólidas» atrae nuestra atención hacia el hecho de que las propiedades de pequeñas partes de la mesa o, incluso, en ciertas circunstancias, de la mesa como conjunto, no son las que esperábamos al seguir las implicaciones completas de las connotaciones de la palabra «sólido», que son, por ejemplo, que la mesa o cualquiera de sus partes permanecen impenetrables por muy pequeño que sea el cuerpo que intente penetrarlas.

La idea de que, «en realidad, las mesas no son sólidas» sólo está en conflicto con la denotación pasada de «sólido», pero no con su connotación, o mejor aún, pone de relieve que siempre se traza erróneamente la denotación. Demuestra que debe hallarse una nueva connotación para todo el campo de aplicaciones que, sin lugar a duda, es suficiente en la vida diaria. Con el uso del ACP la filosofía lingüística confunde sistemáticamente las dos y señala los límites de la denotación como si obrara corrientemente el primero o exclusivo criterio del significado, con lo cual hace absurdo todo el progreso intelectual y la labor del lenguaje [4].

Tomemos un ejemplo extraído de la aplicación del polimorfismo. Es cierto, aunque impropio, que el verbo «conocer» se usa de las maneras más variadas y según las circunstancias. La afirmación de conocer a Lloyd George expresa algo totalmente distinto a la afirmación de conocer Venecia, o la tabla de multiplicar, o su propia mente.

No cabe duda que el uso del verbo «conocer» ilustra muy ampliamente la tesis polimórfica. Surge con el objeto de socavar los modelos de «conocimiento» inventados por los filósofos anteriores, modelos como el contacto entre mente y cosa, o como la inferencia estrictamente válida, o como el destello de penetración, o como la acumulación de sensaciones, etc. Puede ser cualquiera o ninguno, pero ninguno agota las maneras en que puede usarse el verbo «conocer».

Pero ¡qué ajeno es todo ello a los problemas filosóficos del saber! Estos surgen como consecuencia y reflejos de la transformación social e intelectual, en los momentos en que la gente no sabe a qué clase de autoridad debe referirse y dar preferencia. El modelo empírico del conocimiento les lleva a referirse a la experiencia o a la ciencia experimental, para volver a moldear y manejar las cuestiones, o les lleva a despreciar y olvidar las cuestiones que no se dejan moldear. El ejemplo kantiano les enseña a hacerlo, pero, hasta cierto punto, utilizando otros criterios para un limitado grupo de cuestiones, y así sucesivamente. Estos modelos, pese a ser descripciones muy simplificadas de nuestra forma de usar la palabra «conocer»—descripciones que no pretendían serlo en absoluto—, facilitan razones para elegir, siendo mejores algunas razones que otras. A la filosofía le corresponde valorar los méritos de estos «modelos», decidir si debemos darles este nombre y no eliminarlos todos por estar simplificados y generalizados. Lo importante son sus mé-

[4] Dándose cuenta de la imposibilidad de aplicar el ACP a los problemas de valor, el profesor J. O. URSOM supone, sin embargo, que es aplicable a problemas como éstos. Cf. *Essays in Conceptual Analysis* (ed. Flew, 1956), pág. 132. Cf. también «Use and Meaning», *The Cambridge Journal*, 1951.

ritos como modelos. *Que* sean o no modelos es ajeno a la cuestión, e ineludible.

Las respuestas de la filosofía lingüística al problema del conocimiento de que la palabra «nonocer» se usa en muchos sentidos, o de que se usa para garantizar la verdad de la afirmación del orador, son ajenas a los fines implicados (aunque tienen estas teorías una extraordinaria capacidad para interpretar equívocamente de lo que trata un problema, o una preferencia por su interpretación más trivial.

2. Las descripciones de «cómo usamos las palabras» son todo menos neutrales.

Los filósofos del pasado suelen empezar por indicar los conceptos que van a emplear y dan las razones que hacen de ellos conceptos esenciales para su pensamiento.

Por el contrario, los filósofos lingüísticos se conceden carta blanca para usar todos los conceptos corrientemente empleados, sin justificación ni limitación alguna. Para ellos, las usanzas que han de describirse son fragmentos de la conducta verbal, actos dentro de los juegos de lenguaje jugados en público. Y al describir el mundo en el que se verifican estos actos, así como al describir estos mismos actos, los conceptos corrientes, cuyo empleo corriente garantiza el hecho de que «tienen un uso», son precisamente el tipo de conceptos que no requieren justificación. Y siguen afirmando, por el contrario, que todos los conceptos nuevos o supuestamente generales son los que necesitan una justificación y una explicación.

Ya está cerrado el círculo. Sus procedimientos, y los criterios utilizados para iniciarlos y terminarlos, garantizan que los resultados confirmarán su predisposición a que el mundo sea tal como aparece, y sea favorable a los conceptos usuales.

3. Mirada hacia atrás

En su *Tractatus* (6.53) [5], Ludwig Wittgenstein presagiaba la aparición de la filosofía lingüística:

> «El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural—algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—, y, siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás—pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.
>
> 6.54. Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprende haya salido a través de ellas fuera

[5] *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, 1922. [Versión española de E. Tierno Galván, *Revista de Occidente*, Madrid, 1957.—*N. del T.*]

de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)

7. De lo que no puede hablarse, mejor es callarse».

Pese a las palabras de Wittgenstein acerca del «método correcto en filosofía», es evidente que no las puso en práctica en el *Tractatus*, donde *no* se privó de enunciar cosas que no tenían nada que ver con la filosofía, criticando simplemente la falta de sentido de las manifestaciones filosóficas. Enunció, por el contrario, una infinidad de proposiciones filosóficas netamente caracterizadas, algunas de ellas absurdas a propio intento, para, después de comunicar algo con ellas, llegar a desecharlas. A esto lo llamaba «arrojar la escalera» por la que había subido.

Sin embargo, hasta este punto, las observaciones programáticas del final del *Tractatus* eran totalmente proféticas, ya que el método bosquejado por él constituye realmente la característica determinante de la filosofía lingüística. Ya no se vislumbra escalera, ni se habla de ella. Pero creo que ahora vuelve a apuntar, o a presuponerse, una escalera, pues sólo ella proporciona objeto y justificación a la «actividad» que sólo se practica en la actualidad. La «escalera» es, naturalmente, el conjunto de ideas sobre el mundo, el lenguaje y la filosofía, que se prestan mutuo apoyo, o sea, la teoría de sentido común del mundo, la teoría funcional o de juego de lenguaje, las teorías de la patología, de la eutanasia o de la profilaxis de la filosofía.

Fuera de un conjunto de creencias, lejanos modelos, y demás, que constituyen la «escalera» recusada, el ejercicio y la actividad conocida como filosofía lingüística está exenta de todas reglas o criterios; criterios para iniciar o poner fin a la actividad terapéutica, y reglas para determinar lo que constituye o no un movimiento en el proceso seguido.

Sin embargo, la escalera sigue aquí, aunque ahora muy camuflada.

Por un lado, la filosofía lingüística es la realización del programa del *Tractatus;* es la expresión de cosas «que no tienen nada que ver con la filosofía», y que ponen de manifiesto las inefables verdades acerca de la imposibilidad de la filosofía y de la relación entre el mundo y el lenguaje. Por otro lado, la filosofía lingüística, tal como la comprendía Wittgenstein en sus últimos años, así como sus seguidores y sucesores, es el *reverso* de la doctrina expuesta en el *Tractatus. Philosophical Investigations* es, a la vez, una consumación y una negación del *Tractatus.* Su consumación, porque asume la teoría según la cual no puede decirse nada fuera de un juego de lenguaje propiamente dicho; no puede decirse nada, por ejemplo, de sus condiciones generales o de sus relaciones con la realidad. No puede hablarse fuera del lenguaje y, por tanto, como diría la filosofía, *ex hipothesi,* la filosofía no *puede* decir nada, aunque sí puede hacer o mostrar cosas. Esta idea, que forma parte del programa del *Tractatus,* constituye el actual proceder de muchas de las *Investigations,* que, de esta forma, cumplen las promesas de la obra anterior.

Sin embargo, en otro sentido, las *Investigations* constituyen una negación de las aserciones contenidas en el *Tractatus.* Este sostenía que el

juego de lenguaje adecuado, fuera del cual resulta imposible el lenguaje significativo, es *único*. En cambio, en su última obra sostiene que ningún lenguaje puede poseer las características atribuidas a este último en el *Tractatus;* que la multiplicidad de posibles formas, y los compromisos hechos en circunstancias concretas y con designios concretos, son un atributo *esencial* del lenguaje y no una perversión de su propia naturaleza. Todo lo que dice del lenguaje es accidental—excepto, quizá, algunas negaciones, en particular la del absoluto, la del lenguaje particular (que sería una especie de lenguaje primario, básico y, por tanto, absoluto si es que esto fuera posible), o de la preeminencia.

La esencia de la filosofía lingüística es su negación de la posibilidad de apartarse del lenguaje y su insistencia en un punto de vista contingente, naturalista y pluralista del lenguaje.

Una de las diferencias existentes entre el programa del *Tractatus* y las prácticas actuales es que las declaraciones recomendadas por Wittgenstein en su programa del *Tractatus* son «las proposiciones de la ciencia natural», mientras que ahora son las proposiciones del «lenguaje corriente» las que desempeñan este papel. En las prácticas actuales de la filosofía lingüística son muy raras las veces en que las proposiciones de la ciencia natural se utilizan para convencer a alguien de que «ha fracasado en dar sentido» a alguna expresión. Pero la explicación de este fenómeno no reside (al menos, del todo) en que algunos filósofos lingüísticos no están familiarizados con muchas de las proposiciones de la ciencia natural.

La verdadera explicación es más fundamental.

En el *Tractatus* Wittgenstein piensa que las verdaderas proposiciones son de una sola clase. Las proposiciones atómicas están consideradas como reflejos de hechos atómicos—pintoresca hipostatización de que la comunicación requiere alguna variación concomitante entre los dos centros comunicantes, y de que el conocimiento ha sido tradicionalmente considerado como una comunicación entre el hecho y la mente (o, en el caso de Wittgenstein, entre el hecho y el lenguaje)—. Por consiguiente, las proposiciones no atómicas son simplemente reiteraciones, combinaciones o negaciones de proposiciones atómicas, están construidas sobre ellas y les deben totalmente su veracidad o su falsedad. Así están concebidas las proposiciones del conocimiento natural, pese a las apariencias. Pero existen [6] poderosos argumentos contrarios a esta visión de la ciencia.

Sabía muy bien Wittgenstein que el lenguaje corriente no se adaptaba a este modelo, pero cuando escribió el *Tractatus* esto le importaba poco. Lo comenta así:

> «El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado sin tener una idea de cómo y qué significa cada palabra. Lo mismo que uno habla sin saber cómo se han producido los sonidos singulares.
>
> El lenguaje corriente es una parte del organismo humano y no menos complicado que él.

---

[6] Vigorosamente expuestos por el profesor K. R. Popper.

> Es sumamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje.
>
> El lenguaje disfraza el pensamiento. Y, de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.
>
> Los acomodamientos tácitos para comprender el lenguaje corriente son enormemente complicados (*Tractatus*, 4.002).

En el *Tractatus* Wittgenstein pensaba que el lenguaje corriente («familiar») era una máscara puesta sobre la forma lógica real, el único y fundamental juego de lenguaje o sistema, jugado entre el lenguaje y la realidad, o el hombre y la realidad. Esta máscara era poco perjudicial, pero era necesario no olvidar su presencia. Las desviaciones de lo significativo, las seudoproposiciones filosóficas no eran, sin embargo, desviaciones del lenguaje corriente, sino del armazón lógico cuya existencia se suponía. (Wittgenstein no se preguntaba aparentemente, en la época del *Tractatus*, cómo podía distinguirse la máscara inofensiva del lenguaje familiar de una proposición filosófica en la que no se había logrado dar sentido a alguno de los puntos. Dada su insistencia en el hecho de que los «acomodamientos... son muy complicados», pudiera pensarse que no se está nunca seguro de hallarse ante un acomodamiento muy complicado, o ante una expresión carente de sentido.)

Con esta última idea, el *Tractatus* comete un enorme error, suponiendo que sólo se jugaba o podía jugarse un juego del lenguaje único. Todas las variedades halladas en la vida real del lenguaje no son, según él, más que «acomodamientos enormemente complicados y silenciosos». Estos «tácitos y enormemente complicados acomodamientos», relegados como un subpensamiento tres decimales [7] más allá del argumento principal del *Tractatus*, estaban destinados a transformarse en la piedra angular de una nueva y mesiánica filosofía.

El error del *Tractatus*, que la filosofía lingüística tuvo que censurar y corregir, es precisamente la noción de la existencia de una estructura lógica única debajo de todo lenguaje. El lenguaje corriente no iba a ser considerado como complicados acomodamientos del armazón subyacente, sino como lo que es la vida. Este *algo*, según lo cual los tácitos ajustes eran los acomodamientos y las falsas apariencias, no está considerado ahora como un substrato, sino como un *espejismo*, y como un indicio de la patología del lenguaje, o, en otras palabras, de la vieja filosofía.

En cierto sentido, la diagnosis sigue siendo la misma, ya que las proposiciones filosóficas son aquellas a cuyos elementos constituyentes no se ha dado sentido. Pero la «manera de dar sentido» se concibe ahora de forma distinta: por el uso y la numerosa variedad de usos, sin sujetarse a los constituyentes «atómicos» del mundo, cualesquiera que

---

[7] Todas las proporciones del *Tractatus* están numeradas; los números decimales señalan los pensamientos subsidiarios de los pensamientos principales de tal modo que cuantos más decimales tiene el número de una proposición menos importante es ésta.

sean. Por consiguiente, las proposiciones sin sentido no son las que se han desviado del supuesto substrato, sino, por el contrario, las que, engañadas por el espejismo de un substrato, han sido desviadas del lenguaje corriente.

4. Atomismo lógico

Ya hemos apuntado algunos de los rasgos generales de la doctrina del *Tractatus*, en particular los que tienen relación con la transformación de las ideas primeras de Wittgenstein. Estos rasgos esenciales estaban constituidos principalmente por la idea de que existe una «forma lógica» preeminente, una manera fundamental de decir las cosas, que es la única en poder dar cuenta de la realidad; de suerte que los demás modos de expresión, en particular las variadas y desordenadas vías de los lenguajes naturales, no son más que versiones tergiversadas y enmascaradas de esta forma lógica [8].

Quizá sea preciso dar una explicación un poco más detallada del atomismo lógico. La intuición decisiva del atomismo lógico es la misma que la del atomismo físico corriente: las cosas son divisibles, aunque esta divisibilidad no sea indefinida, pues en alguna parte debe llegarse a un término (cf. *Tractatus*, 2.021), ya que, de lo contrario, no existiría nada [9].

El atomismo lógico aplica esta idea al conocimiento y al lenguaje. Deben existir puntos finales sobre los que se apoye el conocimiento o el lenguaje significativos.

Existe otra noción que contribuye al modelo básico sobre el que se conceptúa este atomismo lógico, la cual ocupa un puesto eminente en la versión de Wittgenstein; a esta idea la llamaré la idea de la *variación concomitante* [10]. Es la idea sencilla y convincente de que el conocimiento presupone una interacción entre el que conoce y el objeto conocido, o, refiriéndonos al lenguaje, entre una frase y el estado de los asuntos descritos. De un modo u otro, esta idea es la base de gran parte de la teoría del conocimiento—y quizá con razón, pues el conocimiento es conocimiento *de* algo—. El que conoce (o el lenguaje) debe variar de forma concomitante con el objeto conocido.

La versión más sencilla de la variación concomitante es, a mi juicio, la del impacto. Es innegable que algunas teorías del conocimiento están basadas en ella. Consideran el conocimiento como el impacto pro-

---

[8] Para más amplio examen, cf. profesor J. O. Ursom, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956.

[9] Estrictamente hablando, ésta no es la idea exacta de Wittgenstein en su *Tractatus*. El dice (4.2211): «Aunque el mundo fuese infinitamente complejo, de modo que cada hecho constase de infinidad de hechos atómicos... incluso en este supuesto, debería haber... hechos atómicos». En otras palabras: su atomismo sólo está basado en la idea de la divisibilidad y no en la inevitabilidad de su terminación.

[10] Prefiero esta expresión a las expresiones «descriptivo» o «reflejo» que provocan asociaciones desafortunadas que perjudican innecesariamente la causa de la teoría que quieren expresar.

ducido por un objeto pasajero sobre la mente o la conciencia, más la impresión causada por este impacto.

Esta impresión refleja, por así decirlo, el objeto o situación en otro medio. En su *Tractatus* Wittgenstein desarrolló esta idea más detalladamente hablando de *lenguaje* y realidad. No le importaba, directamente al menos, la manera de *conocer* el impacto en sí; le importaba más bien la manera de enunciar algo significativo, el paralelismo, la naturaleza de la relación con el significado. Sin embargo, su idea tenía evidentes implicaciones para la teoría del conocimiento; por ejemplo, que el conocimiento que no reflejaba se fundaba siempre sobre átomos que *hacían.*

> «4.01. La proposición es una figura de realidad...
> 4.014. El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre lenguaje y mundo.» *(Tractatus.)*

Como vemos, Wittgenstein elaboraba la idea dentro de una especie de teoría reflejo del significado y del lenguaje. En un sentido, es válida su idea y constituyó innegablemente una de las bases de la teoría de la comunicación según la cual un código sólo puede comunicar información acerca de un número de posibles alternativas objetivas igual al número de sus posibles mensajes alternativos... (y entonces puede decirse que los refleja). No puede comunicar otras cosas existentes en el mundo. Y una mayor cantidad de signos en el código (más signos de los que son necesarios al número de mensajes alternativos susceptibles de ser comunicados por él) es superflua.

No es difícil imaginar este «lenguaje». Tomemos como ejemplo un semáforo de ferrocarril. Su posición varía concomitantemente con los «reflejos» cuando se halla un tren en la vía, etc. Las dificultades que se plantean con respecto al atomismo lógico surgen de que lo que se persigue no es un lenguaje limitado con un objetivo limitado, sino un lenguaje fundamental que lo abarque todo, que describa el mundo, sin dejar nada fuera, y que incorpore todas las expresiones significativas. Además, una *teoría* científica, que, después de todo, sólo se refiere a hechos concretos, puede, en cambio, considerarse como una especie de taquigrafía abreviada del lenguaje básico absoluto, cuyos innumerables tentáculos atómicos se aferran como lapas a sus correspondientes pequeños hechos atómicos del mundo que «reflejan»...

Es interesante apuntar brevemente la razón por la cual las teorías atómicas cobraron nueva vida en aquella época, y por qué tomaron la apariencia lógica que entonces tenían. Se trataba, en parte, de una reacción contra el *holism* * de Bradley y la imagen irreal del mundo que lo acompañaba. El atomismo parece más realista, aunque menos consolador, que la idea de que el mundo es una especie de *blancmangé* que lo impregna todo, como dijo cierta vez Russell hablando del absoluto.

---

* Esta palabra, intraductible al castellano, significa: tendencia de la Naturaleza a formar conjuntos mayores que la suma de sus partes, por evolución creadora.— *N. del T.*

Era, en parte, una reafirmación del empirismo. El atomismo sugiere de forma casi inconfesada el empirismo. En efecto, la imagen de la «reconstrucción a partir de las partes constituyentes», cuando se aplica al conocimiento, sugiere, naturalmente, que la prioridad de la observación individual se opone a la teoría que lo abarca todo.

Además de ser una reafirmación de un punto de vista realista y empírico, el atomismo lógico se vio estimulado por ciertos progresos realizados en el campo de la lógica. Uno de los principales puntos de apoyo del *holism* de Bradley era una doctrina casi lógica de la «irrealidad de las relaciones». Parecía posible atacar esta doctrina, y, a través de ella, al *holism*, apoyándose en una nueva notación lógica acompañada de una doctrina lógica que, por razones independientes, incorporaba «las declaraciones relativas» (opuestas a la lógica tradicional que sólo proporcionaba declaraciones sujeto-predicado).

El nuevo desarrollo de la lógica estimuló también la filosofía del atomismo lógico a orientarse en otras direcciones. La existencia de la nueva y poderosa notación constituyó una ayuda para la erección de un esquema general del lenguaje. Como dijo Russell en su introducción al *Tractatus:* «Este punto de vista [de que es imposible decir nada sobre el mundo como conjunto] puede haber sido en principio sugerido por la notación...; una buena notación posee una penetración y una capacidad de sugerir que la hace, en ocasiones, parecerse a una enseñanza viva» (Introducción, pág. 20).

La nueva notación lógica, así como la nueva doctrina, dieron paso a un nuevo punto de vista sobre el estado de la lógica y de las matemáticas que no constituyeron ya una dificultad para una teoría del conocimiento empírico-atómico. Esta notación facilitó también la edificación de una teoría empírica del conocimiento, que no podía ser acusada, como otras, de menosprecio hacia algunos juicios o proposiciones.

Otro importante factor lo constituyó la llamada teoría de los tipos, teoría que superó ciertas dificultades de la lógica excluyendo algunas clases de expresiones que para ella carecían de *sentido*. Esto sugirió la idea de que era posible trazar los límites de la palabra «sentido» antes que los límites de lo cognoscible, como solía hacer la filosofía tradicional, que anticipó uno de los rasgos más importantes del atomismo lógico y de las formas subsiguientes de la filosofía lingüística.

Estos factores, junto a otros, estimularon quizá la aparición de una filosofía cuya idea básica era el conocimiento—o, mejor dicho, en este caso, la expresión lingüística del conocimiento, inseparable de su contenido—descompuesto en sus partes esenciales, sin dejar lugar para nada que no estuviera construido a partir de ellas. Estas partes se unieron entre sí y se organizaron internamente en formas expresables por la notación de la lógica matemática. Esto abrió incidentalmente el camino a un punto de vista dualista de los fundamentos del conocimiento—dualismo durante mucho tiempo asociado al empirismo—, o bien como totalmente *dada* o bien como producto total del hombre; la verdad positiva era un hecho (muy) bruto, mientras que la verdad formal y necesaria surgía, en cierto modo, desde dentro, construida sin deber nada al hecho. La verdad de esto último era plenamente inteligible—en rea-

lidad, lograba ser verdad no diciendo nada o aparentando solamente decir algo—. La base del hecho positivo estaba, por otro lado, despojado de todo misterio haciéndolo tan impenetrable que era indiscutible; los hechos eran simplemente lo que eran y no podían explicarse. Lo que normalmente se llama explicación no era más que un resumen o abreviatura de numerosos hechos. (Este aspecto del atomismo lógico, la forma dualista de hacer inteligible el conocimiento, fue algo de lo que sobrevivió en el positivismo lógico propiamente dicho.)

Por consiguiente, son dos las nociones que pueden ayudarnos a comprender la naturaleza del mundo: la noción de *reflejo* y la de *parte-y-todo*. El lenguaje y el mundo se descomponen en partes y sus partes esenciales se reflejan mutuamente. *Esto es todo.*

El punto de vista de los atomistas lógicos sobre el mundo y el lenguaje dan origen a muchos problemas, algunos de ellos técnicos, y no todos relativos a nuestra argumentación. Resulta, sin embargo, importante señalar algunas de las dificultades y rasgos que fueron asumidos por la filosofía lingüística o provocaron la evolución que condujo a la elaboración de esta doctrina.

Puede que exista algo fundamentalmente erróneo en la adaptación de analogías físicas (la división de una cosa en partes, el reflejo o la concomitancia) y su aplicación de forma no crítica en algo radicalmente distinto como las unidades de comunicación o significado. También es posible que sea una equivocación examinar las aseveraciones fuera de toda experiencia y uso prácticos. ¿Se dijo que todas las aserciones que constituían la teoría del atomismo lógico iban a rivalizar con la ciencia, etc.?; pero ¿en qué iban a complementar o suplantar las verdades de la ciencia y de la vida cotidiana?

El atomismo lógico encuentra también dificultades más específicas. Una de las más notables era hallar e identificar los átomos, tanto del lenguaje como de la realidad, que iban a constituir las bases de la llamada pirámide del conocimiento o de la aserción. Quizá no debiera preocuparse un atomista por no encontrar inmediatamente sus átomos. Sin embargo, a la larga, como ya señaló G. E. Moore [11], el hecho de que no se hubiera hallado nunca una frase atómica, de que nadie consiguiera idear un ejemplo plausible de tal frase, preocupó mucho a los teóricos del lenguaje, que mantenían que el lenguaje está esencialmente compuesto por ellos. Aunque a primera vista el atomismo lógico apareciera como una teoría más realista que el *holism* de Bradley, a la larga, esta teoría, que sostenía que el mundo y el lenguaje estaban formados por elementos que nunca podían ser localizados, llegó a considerarse como una teoría fantástica. La imposibilidad de hallar los átomos, unida a la imposibilidad de dar informaciones plausibles sobre la manera en que los lenguajes científico y corriente estaban formados por estos supuestos átomos, fue lo que arruinó la confianza que algunos habían puesto en esta representación lógico-atomista del mundo y en el programa filosófico «reduccionista» que acompañaba esta filosofía y otras parecidas.

La segunda dificultad con la que tropezó el atomismo lógico está

[11] *Mind*, 1954.

también ligada a la primera. Los supuestos átomos cognoscibles del mundo, que, según se pretendía, correspondían a los átomos esenciales del lenguaje, no sólo eran difíciles de localizar, identificar y describir de manera plausible, sino que también tenían un aire metafísico. En efecto, resulta difícil resistir a la impresión, por lo menos para los que tienen una idea preconcebida de que son simplemente una especie de reduplicación de un supuesto átomo lingüístico.

Los rasgos del atomismo que acabamos de mencionar fueron los que provocaron una *reacción*. Echemos ahora un vistazo a otros rasgos que, aunque transformados, han sido asumidos más adelante por la filosofía lingüística. Uno de los corolarios evidentes de la reperesentación lógico-atomista del lenguaje fueron las limitaciones drásticas del posible significado. Por ejemplo, si todo el lenguaje estaba compuesto por frases atómicas o por unión o abreviatura de estas frases, ¿qué lugar quedaba para la afirmación de que todo el lenguaje lógico no deja lugar para la teoría del atomismo lógico ni cualquier otra teoría filosófica? La exclusión de otras filosofías no inquietaba a sus autores, pues para ellos constituía una virtud. Pero la exclusión del atomismo lógico les planteaba un problema. Wittgenstein resolvió esta dificultad recurriendo a la famosa escalera que desecha al final del *Tractatus*, escalera que abandona una vez cumplidos sus propósitos. En otras palabras declaraba el *Trctatus* sin sentido en virtud de los criterios de significación contenidos en él.

Uno de los problemas que se plantea también en el *Tractatus* está relacionado con los «conceptos formales». El ideal del *Tractatus* era el *reflejo* o, mejor dicho, el lenguaje considerado como una variación concomitante entre un sistema simbólico y un sistema real. Mas para describir el sistema simbólico, Wittgenstein tenía que utilizar términos o conceptos que no reflejaban nada ni variaban con ninguna *cosa* del mundo, como, por ejemplo, «cosa», «hecho», «relación», términos que en el *Tractatus* denominaba «conceptos formales». Señalaban los lugares donde los términos reales, que *sí* reflejaban algo, podían formar frases atómicas. Pero la necesidad de conceptos formales, así como la interesante manera en que diferían de lo que él consideraba como conceptos reales, conducían a una importante verdad según la cual para hablar se requieren conceptos de tipos radicalmente distintos. En la diferenciación que se hace en el *Tractatus* entre conceptos formales y conceptos propiamente dichos, y la necesidad de esta diferenciación, puede verse quizá el germen de la doctrina del polimorfismo y de la disimilitud y multiplicidad de las categorías de funciones lingüísticas.

Otra de las dificultades con que tropezó el atomismo lógico era la existencia de las personas y de las mentes. Esta dificultad surge así: una situación que puede describirse diciendo que «Jones cree que el gato está en la alfombra» no puede interpretarse fácilmente como una simple conjunción de dos o más frases atómicas, pues uno de los requisitos de la representación lógico-atomista del mundo era que todos los átomos fueran totalmente independientes unos de otros (que cualquier frase atómica cierta pudiera ser remplazada por otra igualmente cierta, o una frase falsa por otra falsa, sin que cambiara nada, en particular la ver-

dad de la compleja expresión conjunta). Por otro lado, cuando algunas frases se ven envueltas en lo que se llaman actitudes proposicionales, es decir, que son creídas o puestas en duda o supuestas por la gente, pierden su independencia. Porque, aunque sea cierto que Jones cree que el gato está en la alfombra, que sea cierto que el gato esté en la alfombra, y que sea cierto que el perro está en la perrera, no puede sustituirse «El perro está en la perrera» a «El gato está en la alfombra» y pensar que el resultado siga siendo cierto, porque es muy posible que Jones no crea que el perro está en la perrera (aunque efectivamente esté). Esto demuestra algo muy importante, o sea, que en ciertas ocasiones, frases como «El gato está en la alfombra» *no* parecen participar en complejos más amplios como átomos independientes, remplazables por otras frases ciertas, sin que ello afecte al conjunto.

En el *Tractatus* Wittgenstein trató esta dificultad de un modo muy sucinto apuntando esquemáticamente una solución conductivista. Complejas aserciones como la de que alguien piensa algo debían interpretarse todas como variantes de las aserciones de que alguien *dice* algo. (Esto no presenta dificultad, pues el hecho de que alguien diga algo puede interpretarse como una descripción más o menos compleja de su estado físico.) La preocupación por interpretar aserciones relativas a estados mentales y a actitudes proposicionales se transmitió del *Tractatus* a la filosofía lingüística, alimentando una de sus principales preocupaciones: la filosofía de la mente.

Nuevos factores hicieron aumentar posteriormente el interés hacia estos temas. Una filosofía activista de la mente se desarrolló de acuerdo con una teoría activista o funcionalista del lenguaje, y ambas se fortalecieron mutuamente. Ambas explicaban por qué las propias presuposiciones del atomismo lógico, la hipótesis de que el conocimiento siempre debe ser un caso de paralelismo entre hecho y frase o de reflejo, no debían presuponerse porque los actos del lenguaje eran *actos* y no imágnes-reflejo). A la necesidad de demostrar la compatibilidad de las actitudes proposicionales con el atomismo lógico se sustituyó la necesidad de interpretarlas de forma que demostrasen que no era necesario colocar el atomismo lógico en primer plano. Lo preciso era demostrar que creer y saber no tenían por qué estar ligados a las proposiciones atómicas o a las proposiciones complejas, sino que, por el contrario, era posible interpretar el saber o el creer en un sentido conductivista que puede exhimir totalmente de tomar como «objetos» estas piezas esenciales que son los átomos lógicos, en los que tanto insistía el atomismo lógico.

Finalmente, con otra dificultad más general y difusa topaba el atomismo lógico. ¿Dónde encontrar en sus esquemas el mundo humano de los valores, la ética, la estética, la religión, etc.? Esta forma de atomismo lógico satisfacía las descripciones de las manifestaciones atómicas de la experiencia, las del conocimiento formal de las matemáticas (aunque les concediera una posición más bien despectiva de tautologías). Satisfacía las de la ciencia de un modo indirecto, como derivado de estas dos primeras categorías. Satisfacía las de algunos aspectos del lenguaje diario como los sutiles y complicados arreglos y compromisos con los pro-

pósitos prácticos. Pero ¿dónde están, en esta vasta acumulación de pequeños hechos disgregados, los fugaces rasgos del mundo que parecen darle interés y valor? En efecto, parece carecer por completo de lo que da riqueza y plenitud a la vida.

¿Es que consideraba la espiritualidad y el misterio como un absurdo, o como un misticismo o, como creía Wittgenstein, como ambas cosas? El positivismo lógico asumió del atomismo lógico la idea de la prescripción del lenguaje humano del campo del significado o, por lo menos, del campo de determinado lenguaje, y fue esto, sobre todo, lo que le dio notoriedad. Este defecto, si defecto es, fue subsanado por la filosofía lingüística, que reaccionó contra ambos, restableciendo en sus puestos las múltiples actividades humanas y usos del lenguaje, aunque lo hizo, como trataré de demostrar, de un modo *extremadamente* torpe.

5. El positivismo lógico

El positivismo lógico, tal como lo expuso, por ejemplo, A. J. Ayer en su libro *Lenguaje, Truth and Logic*, es un sistema muy parecido al atomismo lógico del *Tractatus*, pero más lucido, menos dramático y aforístico. También difiere de él en algunos puntos doctrinales. No comparte, por ejemplo, la sombría teoría de la inefabilidad. En cambio, fustiga violentamente todo lo que viola los límites del significado, tratándolo de «absurdo» y sin intentar explicarlo. Lo que lo diferencia principalmente del atomismo lógico es quizá que sea o intente ser una teoría del lenguaje y no del mundo.

El *Tractatus* nos dice aparentemente muchas cosas sobre la estructura de los hechos y las frases, y nos deja con la impresión de que el mundo encierra una red invisible o una estructura básica. El positivismo lógico trata de proscribir—y evitar—las inferencias desde la estructura del lenguaje a la estructura del mundo. (Por otra parte, el positivismo lógico admite la fenomenología, teoría según la cual, en líneas generales, las sensaciones constituyen el material con el que «construimos» las cosas, con el fin de completar su teoría del lenguaje—para dar cuenta de la lógica de una expresión referente a unos objetos materiales—. Por consiguiente, parece darnos, además, una teoría del mundo—de un mundo constituido esencialmente por «datos sensibles»—.)

De todos los movimientos o estilos de pensamiento derivados de la filosofía lingüística, o relacionados con ella, las ideas y el nombre de positivismo lógico han sido los que han causado el mayor impacto en el público culto, pero no especializado, y ello quizá con razón, porque mientras las demás doctrinas tienden a ser filosofías para filósofos, combinaciones de temas contingentes acerca de situaciones históricas particulares entre pensadores, conjunciones de influencias particulares, etc., el positivismo lógico es, por el contrario, una poderosa y elegante formulación de una de las ideas más arquetípicas y fundamentales del hombre. El positivismo lógico es un empirismo radical formulado como una teoría del lenguaje y del significado.

El impacto causado en el público culto por el positivismo lógico

hizo que los no especialistas aplicaran el nombre de positivismo lógico a todo un conjunto de filosofías en vez de limitar su uso al positivismo lógico propiamente dicho. Esta costumbre está ahora tan arraigada que sería probablemente inútil tratar de rectificarla. Esta confusión, si es que la hay, irrita sumamente a los filósofos lingüísticos que consideran de gran importancia diferenciar su propia doctrina del positivismo lógico. Técnicamente, tienen razón en insistir en la diferencia, aunque también, en cierto sentido, tenga razón el gran público en ignorarla, pues para los fines generales de los hombres la diferencia tiene gran importancia. Además, aunque no lo admitan, los filósofos lingüísticos utilizan premisas lógico-positivistas para apuntalar de manera esencial las ideas de la filosofía lingüística, en particular cuando se trata de excluir alguna alternativa metafísica. Está admitido y justificado que para la filosofía lingüística es esencial emplear procedimientos que, efectivamente, emplea para evitar u olvidar cuando le conviene la doctrina del positivismo lógico (particularmente, cuando no le es necesario excluir una clase de expresiones realmente utilizadas que no encajan en el modelo positivista).

El positivismo lógico obtuvo cierto *succés de scandale*. En esencia, es una doctrina abrumadoramente sencilla. Consiste en afirmar que todo conocimiento o, según la fórmula lingüística, que todo lenguaje significativo, es de dos clases: primero, la relación de hechos experimentales cuya verdad reside exclusivamente en estar confirmados por los hechos, y, en segundo lugar, la lógica, interpretada como consecuencias de cálculos dentro de sistemas cuyas reglas están establecidas de un modo convencional. Esta dicotomía, así como la diagnosis que disipa los misterios de la verdad científica y matemática, la comparte el positivismo lógico con el atomismo lógico. Otra idea compartida por estas dos doctrinas es la negación y exclusión fuera del reino del conocimiento o del significado de todo lo que no se halle dentro de estas dos categorías.

Lo más notable del positivismo lógico quizá sea cierto *élan*. Es una filosofía que parecía justificar el evidente e inmenso éxito de la ciencia natural, al mismo tiempo que hacía una brutal pero necesaria diagnosis de la esterilidad de la filosofía tradicional, de la religión, etc. Lo más importante de esta filosofía son sus aspectos negativos, su negación de lo ético, de lo estético, de lo religioso y de otros aspectos del lenguaje humano, y la exclusión de estas expresiones fuera del reino de un significado determinado. Esta brutal legislación fue lo que en general se asoció primero, y con razón, al positivismo lógico. Uno de los motivos de la reciente y general aceptación de la filosofía lingüística es su esfuerzo por cambiarlo todo, por rehabilitar lo que interiormente se desea, pero de forma que parezca tan rigurosa o más rigurosa aún que el positivismo lógico.

La doctrina del positivismo lógico está contenida en el famoso principio de la verificación, sin olvidar que todas sus reglas son corolarios de este principio. Con el tiempo y las objeciones de sus adversarios su enunciación precisa ha llegado a ser larguísima, intrincada y completa-

mente técnica [12]. Pero estas sutilezas técnicas no nos conciernen, ya que la idea subyacente es extremadamente sencilla, y puede formularse así: una aserción puede tener un significado, o bien porque dice algo controlable sobre el mundo, o bien porque se deduce del significado de las palabras que la componen. No hay otra posibilidad. Una fórmula que no tiene confirmación posible ni por la observación del mundo, ni por la deducción de nuestras definiciones, no tiene sentido.

¿Por qué parecía cierto el positivismo lógico?

En su base hallamos cierto modelo, y, partiendo de este modelo, las conclusiones son ineludibles. Aunque sea también difícil imaginar cómo eludir el propio modelo.

Pensemos en la mente afrontando el mundo que conoce, o en el *lenguaje* afrontando el mundo que describe; en ambos casos, la mente o el lenguaje está formado de partes o fragmentos del supuesto saber, conocimientos o proposiciones. Estos podrían ser de dos clases: los que, de un modo u otro, varían y dependen de algo situado en el mundo exterior, y los que no dependen de ello. Esta dependencia de los que varían con algo situado en el mundo es la que da al conocimiento o a la descripción su objetividad y referencia.

Mejor es pensar que estos «fragmentos» forman una especie de estructura, lo que es indudable; en efecto, nuestras aserciones están ligadas unas a otras cuando se implican y se contradicen mutuamente. Para que un sistema de aserciones se refiera al mundo debe variar con el mundo o con este «algo»; por ejemplo, si el sistema contiene la frase «Está lloviendo» o, por el contrario, la frase «No está lloviendo», debe *variar con* el hecho de que llueva o de que no llueva. Esta es la exigencia ineludible para que las frases de un sistema hagan referencia a algo.

Si no «variaran con» nada, no se referirían a nada.

Pero por encima de estas partes «variables o sensibles», que reflejan el mundo, un sistema de lenguaje necesita también estar formado de partes que *no* varíen con el mundo; unas partes rígidas que constituyan una especie de armazón en que se apoyen las partes variables o sensibles. Después de todo, el sistema emplea gran variedad de términos, y, para que éstos puedan recordar y comunicar, su uso debe ser invariable. (Si «lluvia» significara un día una cosa y al día siguiente otra, las frases en las que se empleara este término no significarían nada.) Las relaciones entre estos términos estables son *definiciones*, de las que pueden deducirse ulteriores aserciones. Las definiciones añadidas a la multiplicidad de aserciones que de ellas se deducen forman la parte «rígida» del sistema.

Si, siguiendo este modelo examináramos nuestro lenguaje, hallaríamos algunos tipos de expresiones como «informes experimentales», que corresponden a la parte sensible del sistema; en otras expresiones, pura lógica y matemática, definiciones y sus consecuencias, que corresponden

---

[12] Cf. la obra del profesor A. J. AYER, *Language ,Truth and Logic*, 1936, y, en particular, la introducción a la segunda edición, 1946.

a la parte rígida, y, finalmente, una multiplicidad de aserciones que a primera vista corresponden a cualquiera de estas dos.

El programa lógico-positivista consiste en demostrar la concordancia de algunas aserciones con el modelo separando sus elementos de modo que cada una encaje claramente en una de estas dos casillas, y en excluir, por carentes de sentido, las que *no pueden* encajarse.

Es de notar que desde que empezó a reflexionarse sobre el conocimiento se han utilizado algunas versiones de este modelo, pero sin que llegaran nunca a predominar, y ello por varias razones. Primero, sus implicaciones relativistas, subjetivistas y destructoras de toda certidumbre resultan ética y políticamente inaceptables. En segundo lugar, en unas sociedades donde gozan de mucho prestigio los pensamientos religiosos, jurídicos, metafísicos o literarios—llevados a cabo de un modo que aparentemente no encaja en el modelo—el modelo carece de atractivo. Su éxito se debe al prestigio de las ciencias experimentales y al correspondiente descenso de prestigio de otras formas de actividad eventualmente conocibles, y a la aparición de una interpretación de la lógica y de las matemáticas, adaptable al modelo. Anteriormente, las matemáticas siempre habían sido un obstáculo.

¿Puede refutarse el positivismo lógico en su más estricto y justo sentido? ¿Puede refutarse la filosofía de David Hume? Estas preguntas son muy parecidas y no pueden contestarse simplemente, pero merece la pena hacer algunas observaciones sobre la forma en que la filosofía lingüística «supera» el positivismo lógico.

El positivismo lógico no es en sí mismo una doctrina empírica, es una doctrina inferida. Esto no es un defecto (aunque algunos lo pretendan), y menos aún una contradicción, pero debe señalarse. Esta doctrina está inferida de un modelo que tampoco es arbitrario ni inverosímil. Y si se admite el modelo, es poco probable que pueda refutarse el positivismo lógico.

Pero este modelo puede ponerse en tela de juicio de varias maneras. La más importante consiste en negar su rasgo general más notable, o lo que podría llamarse su examen en primera persona. El examen en primera persona es tradicional en la teoría del conocimiento. Consiste en observar el mundo desde el punto de vista de un conocedor individual o impersonal, y en preguntarse cómo puede éste llegar a conocer el mundo. Pero normalmente, en la vida diaria, no miramos a los conocedores de esta manera, salvo quizá a nosotros mismos. Miramos a los demás hombres, sus procesos cognoscitivos y sus actitudes en tercera persona, como cosas y hechos en el mundo, y no como centros esenciales que construyen o reciben el mundo en su fuero interno cognoscitivo.

Este es el motivo esencial del predominio de la filosofía lingüística sobre el positivismo lógico. Ahora bien, la adopción del punto de vista en tercera persona no es en sí nada nuevo, pues muchas de las filosofías que se llaman naturalistas lo han adoptado en el pasado. El examen en tercera persona como tal tampoco es nada nuevo y tiene poca importancia; sin embargo, tiene fama en filosofía de ser superficial, evitar el problema y no dar nunca en el blanco. Lo que distingue a la filosofía lingüística cuando utiliza el punto de vista en tercera persona es

que está disfrazada de teoría del lenguaje, exactamente igual que los puntos de vista en primera persona del atomismo lógico y del positivismo lógico se disfrazaban de teorías del lenguaje. Los filósofos lingüísticos piensan que sustituyen una teoría realista del lenguaje a otra teoría no realista del lenguaje, pero lo que hacen en realidad es sustituir, con razón o sin ella, con un punto de vista en tercera persona, un punto de vista en primera persona. Los supuestos «realismo» e «irrealismo» no son más que subterfugios; lo importante es saber cuáles son las razones que impulsan a preferir el punto de vista en tercera persona como tal, al llamado irrealismo del modelo lógico positivista basado en la hipótesis de la primacía del punto de vista en primera persona.

Bajo la verosimilitud del modelo lógico-positivista se halla el viejo argumento de la teoría del conocimiento, según el cual antes de que pueda existir un mundo, este mundo debe «construirse» a partir de los pequeños fragmentos recogidos por el conocedor en el transcurso de la experiencia... Como en el atomismo lógico, se aplica al conocimiento la imagen parte-y-todo, lo que hace del conocedor un pivote, concediéndole una prioridad sobre el mundo que conoce; porque *él* es quien lo «construye» o «ensambla», el que lo ve como unidad después de haber sido «dadas» las partes constituyentes (y el que, sin duda, suple sus lagunas).

La filosofía lingüística «supera» este modelo negándose a admitir que el conocedor, o el lenguaje usado por éste, es el eje, el centro y el creador de un mundo. Por el contrario, los considera, a él y al lenguaje que utiliza, como procesos o sucesos *en* el mundo. Con ello da el mundo por supuesto, por así decir, y no refuta el argumento por el que el positivismo lógico llegaba a la conclusión de que sólo existen dos tipos de conocimiento, como tampoco descarta los méritos del modelo que facilitó la premisa del argumento; rehusa simplemente usar el modelo, o volver a interpretar el mundo a su luz (es decir, que se niega a considerar el mundo como «construido» a partir de elementos compatibles con el modelo, de trozos de experiencia con un armazón lógico, o incluso a pensar que el mundo precisa tal construcción. Se niega a hacerlo, insistiendo en que primero fue el mundo, en que el lenguaje es un proceso situado, y que, por tanto, debe condenarse el lenguaje inserto en el mundo más bien que volver a interpretar el mundo para que encaje en un modelo dado. Una parte—«el lenguaje»—no puede competir con el todo —el mundo—del que forma parte.

La segunda operación necesaria es examinar el lenguaje-en el-mundo y hacer incapié en que, una vez observado tal y como es, y no tal y como se supone que es en virtud del modelo preconcebido, no hallamos las dos especies mencionadas, sino una amplia multiplicidad de usos del lenguaje. (Esto dicen los filósofos lingüísticos, pero, de hecho, las especies que hallamos dependen de la clasificación que elegimos, y lo realmente interesante no es saber si la dicotomía lógico-positivista encaja a primera vista—es evidente que no—, sino saber si puede encajar.)

Pero este nuevo «empirismo» del lenguaje, que lo deja tal y como lo encuentra, permite al filósofo lingüístico abstenerse de interpretar nuevamente el *mundo*, como tenía inevitablemente que hacer, aunque de

forma inconsciente, el positivista; hecho y construido fuera de las partes atómicas disociadas y contingentes (o datos sensibles, o productos de los informes de la observación básica), poseía un armazón construido por el hombre o por el lenguaje, armazón que sólo era responsable de todos los rasgos aparentemente no contingentes. Por el contrario, el filósofo lingüístico deja al mundo solo, y que ésta es su función.

La situación es un poco complicada, porque, estrictamente hablando, el positivismo lógico sólo tenía o presuponía un punto de vista del conocimiento en primera persona—el mundo tenía que construirse con pequeños fragmentos de experiencia que provenían de la experiencia de *alguien*—. Del *lenguaje*, aunque de un modo simplificado y esquemático, hablaba de una forma pública en tercera persona (aunque hablara de un «lenguaje dato-sensible» referente a experiencias privadas, se suponía que a partir de él se construía un lenguaje público mediante unas reglas que no eran privadas).

Durante la primera operación la filosofía lingüística destruye o prejuzga la sencillez del punto de vista del lenguaje en tercera persona (que en el positivismo iba asociada al examen epistemológico en primera persona), insistiendo en la observación de la complejidad del lenguaje real.

La primera operación, la más decisiva, consiste, principalmente, en negarse a considerar las cosas de modo diferente al de la tercera persona, insistiendo en el punto de vista natural que da el mundo por supuesto, afirmando «no comprender» otro, y que las desviaciones de este punto de vista constituyen la patología del lenguaje. (La negación de un lenguaje preeminente o lógico va dirigida contra el atomismo lógico, y la negación de un lenguaje privado va dirigida el fenomenismo del positivismo lógico.) Este ataque está basado en la afirmación de que los términos que se pronunciarían en un lenguaje privado o de datos sensibles, nombres de sensaciones, etc., son comprensibles e identificables—si es que lo son—en el contexto más dilatado de un lenguaje público en un mundo público, y que, por tanto, un lenguaje básico en primera persona, fuera del cual el mundo público debe construirse, es imposible. Esto presupone un mundo público y un lenguaje que necesitan una explicación; por tanto, la argumentación es mala y este mundo público no puede constituir un problema [13].

La forma circular de esta posición tomada en conjunto reside en que, si es cierto que el mundo no es un problema, sino un dato, se deduce, naturalmente, que no es un problema y que, por tanto, los argumentos que lo presentan como un problema deben estar equivocados y han de ser tratados de otra manera, como casos de enfermedad del lenguaje, por ejemplo. El argumento sigue siendo circular aun cuando lo refuer-

[13] De ser válido este argumento, se deduce que, si se trata de un problema, no puede tener una solución empírica. Pero, por otra parte, las soluciones no empíricas han sido eliminadas por el positivismo lógico. La solución lógico-positivista queda desechada por la exclusión del punto de vista epistemológico en primera persona. Y puesto que todas las soluciones han quedado excluidas, la única conclusión posible es la de que no puede haber problema. Obsérvese que la eliminación de todas las soluciones utiliza premisas mutuamente incompatibles en diversos grados.

za el caos opuesto al lenguaje privado, porque demuestra que los hombres que se hablan en el mundo público, es decir, visto en tercera persona, no pueden explicarse mutuamente sus nociones de un lenguaje privado en primera persona sin usar primero términos o nociones de un lenguaje público. Pero esto no refuta los viejos argumentos de la teoría del conocimiento sobre la *necesidad* de empezar con un lenguaje privado, y con algunos datos transmitidos a alguien. Sólo demuestra que esta necesidad no puede ser satisfecha.

Además de redondo, el círculo es de una extraña especie; para evadirnos de él tenemos que negarnos a dar el mundo por supuesto, lo que fácilmente puede ponernos en ridículo. Sabemos que «haríamos mejor» aceptando este mundo. La filosofía lingüística trata de hacernos aceptar el mundo como supuesto, y hacernos pensar en la singularidad de la filosofía que en él aparece, en vez de hacernos meditar *sobre* él de forma filosófica. Lo intenta insistiendo dogmáticamente en ello, repitiéndolo, afirmando que no existe otra manera de expresarse, empleando una teoría que trata todo lo demás como casos patológicos, usando unos procedimientos que no permiten otra cosa, y un argumento (la afirmación de la imposibilidad de otro lenguaje) para privarnos del lenguaje mediante el cual pudiéramos no dar el mundo por supuesto, sino reflexionar sobre la posibilidad de conocerlo. La cuestión clave de la filosofía lingüística está en saber cuál es el mérito de este círculo.

Consiste paradójicamente en una graduación *hacia abajo* de la importancia del lenguaje por cuanto insiste en considerarlo como una cosa natural entre muchas, situada *en* el mundo, antes que fundamental, y como un indicio clave para saber en qué se funda nuestro conocimiento del mundo. Lo que llama la nueva comprensión de la importancia del lenguaje es sólo el conocimiento de su supuesta importancia en la etiología de una enfermedad menor dentro del mundo: la enfermedad de plantear problemas filosóficos. Y es cierto que en el pasado se ha menospreciado esta verdad (si es tal verdad) sobre el lenguaje.

Las virtudes de este nuevo ángulo de visión se discuten mejor en el contexto de repulsa y supuesta «superación» de la teoría del conocimiento en general que del positivismo lógico en particular. De ser válidos, estos argumentos «superarían» todas las teorías del conocimiento, todas las teorías que tratan de dar respuesta a la cuestión de saber cómo «construimos» el mundo a partir de unos cimientos epistémicos.

No milita específicamente en contra del positivismo lógico. Lo que ocurre es que el positivismo lógico era una de las últimas teorías del conocimiento en boga antes de la revelación wittgensteiniana, y, también, que su nueva y parcial formulación del problema del conocimiento acerca del lenguaje (no «cómo conocemos el mundo», sino «¿cómo se refiere al mundo el lenguaje?») contribuyó a que se recurriera al examen en tercera persona.

Además, aunque inconfesadas y negadas, subsisten íntimas relaciones entre el positivismo lógico y la filosofía lingüística. Esta invoca la doctrina positivista cada vez que necesita eliminar una interpretación inoportuna de este mundo que ahora se da por supuesto. La filosofía lingüística precisa y presupone el positivismo, pues si no dispone de él

como tácita premisa, no hay nada que excluya las interpretaciones metafísicas de las usanzas que puedan hallarse, y supuestamente aceptadas «tal y como son», en el mundo. El inconveniente es que las usanzas «tal y como son» son totalmente pasivas; dar cuenta de ellas «tal y como son *en* el mundo» necesita unos principios de interpretación, entre los cuales el más impresionante es la exclusión de los principios lingüísticos sólo es posible en la segunda fase de un proceso cuya primera fase era el positivismo lógico; si el positivismo lógico elimina primero todas las teorías transcendentales, la filosofía lingüística puede superar el positivismo, pero, si las teorías trascendentales estuvieran vigentes, ella no prevalecería. El positivismo es como el papel del juego infantil: puede ocultar la piedra, pero también puede cortarse con las tijeras. La filosofía lingüística es la tijera que no afecta a la piedra aunque puede cortar el papel. Es un parásito del positivismo y lo destruye al mismo tiempo.

Así, pues, la filosofía lingüística invoca el positivismo lógico como tácita premisa cuando lo necesita, y, con aparente buena fe, lo repudia cuando le conviene, por ser una teoría del conocimiento y, por tanto, *ex oficio* «filosófica», es decir, paradójica, demasiado general, etc.

Vemos, por consiguiente, que el público culto no está muy equivocado cuando equipara el positivismo lógico con la filosofía lingüística. Su relación puede definirse así: la filosofía lingüística rechaza en principio toda teoría del conocimiento, pero, si *existiera* una, el positivismo lógico sería la buena.

6. Construcciones lógicas

El programa filosófico implícito en las teorías del atomismo lógico y del positivismo lógico era muy parecido. Podemos dividir este común programa en dos partes: programa de salvación y programa de condenación.

Condenación

El programa de condenación consiste en exorcizar o en desechar las clases de lenguaje, que, según esta teoría, son falsas, como, por ejemplo, la metafísica.

Salvación

El programa de salvación consistía en demostrar que las clases de lenguaje que se suponía correctas, en particular la ciencia y cierto sentido común, pero diferentes al modelo propuesto por la filosofía pertinente, podían adaptarse mediante una especie de expansión o de traducción cuya forma más característica de realización consistía en utilizar el método de las «construcciones lógicas»... Este método trataba de demostrar que alguna clase de lenguaje susceptible de salvarse podía traducirse en lenguaje admitido, aunque esto no se efectuara de un modo

directo. La expresión «construcciones lógicas» debía servir para expresar que, aunque fuera posible esta especie de traducción, no era una traducción directa con absoluta sustitución de unidades de un lenguaje por unidades de otro. Se esperaba demostrar que los ejemplos materiales eran construcciones lógicas fuera de todo dato sensible, o que las mentes eran construcciones lógicas fuera de toda conducta y que las proposiciones dimanaban de frases. Si este programa tenía éxito, la multiplicidad del lenguaje real o de la realidad podría reducirse a los simples elementos requeridos por las teorías en cuestión. La complejidad real y la repetición del lenguaje se consideraría como una especie de complicada taquigrafía.

Es importante notar en el atomismo lógico y en el positivismo lógico el fallo casi general de su programa o programas. No obraron la salvación y la condenación. Las traducciones que tenían que determinar la salvación de las que podían admitirse si parecían correctas, así como las de la condenación, no desaparecieron en el infierno que se les señalaba. Esto, unido a otras dificultades ya indicadas, como la imposibilidad de hallar ejemplos plausibles de proposiciones atómicas, condujo a la sustitución de estas filosofías por la filosofía lingüística. En cierto momento se perdió la paciencia [14], pues, aunque estas filosofías no fueron refutadas, tampoco surtieron los efectos esperados, lo que preparó el terreno para el cambio de punto de vista que constituye la esencia de la filosofía lingüística. Y el positivismo lógico que tanto había intentado condenar terminó por ser condenado a su vez por este cambio de parecer.

Como ya hemos señalado anteriormente, la filosofía lingüística es parasitaria de las teorías que la han precedido tanto por su éxito como por su fracaso.

7. Sentido común

Otra de las teorías que prepararon el terreno a la filosofía lingüística fue la llamada filosofía del sentido común de G. E. Moore.

No sabemos si dar a Moore el título de filósofo o el de pedagogo que a fuerza de ingenio consiguió elevar la pedagogía al rango de filosofía.

Como lo admitió en su famoso texto antes citado, el problema para él no era el mundo ni la ciencia, sino lo extraño de las aserciones filosóficas.

Su pensamiento se caracteriza por su enorme afán didáctico, su celo y su meticulosidad. Tomaba literalmente las aserciones filosóficas, las examinaba con suma paciencia, cuidado y perseverancia, y terminaba, naturalmente, por encontrarles defectos. Llegaba, generalmente, a la con-

---

[14] El momento en que se perdió fe en «las construcciones lógicas» parece haber coincidido con la publicación en *Mind* de una serie de artículos del profesor John Wisdom.

clusión de que los dramáticos *slogans* encerraban muchas aserciones, algunas de ellas totalmente falsas y otras injustificadas.

Estaba profundamente convencido de la justeza del sentido común, de que nuestras más evidentes convicciones eran ciertas, de que no requerían justificación alguna, y que no tenían por qué ser juzgadas por la filosofía. De hacer algo, era la filosofía la que debía ser juzgada para saber si era compatible con el sentido común.

Se inclinaba a pensar que la filosofía no se diferenciaba de la vida, se negaba rotundamente a abrigar dudas de orden general y sostenía la absoluta certeza de las cosas que nuestro sentido común suele considerar justas. Y contrariamente a Descartes, que promovió una nueva tradición filosófica dudando de todo, Moore promovió otra negándose rotundamente a dudar de algo.

En el pasado la esencia de la filosofía era dudar de lo que en la vida diaria no podíamos seriamente poner en duda, por razones prácticas u otras.

Nunca se exagera la utilidad de dudar y desconfiar de todo de manera sistemática; de lo que *parezca* de sentido común, indudable, y, por razones prácticas, imposible de poner en tela de juicio, puede, sin embargo, que valga la pena dudar. Puede ser falso, o requerir una nueva formulación, o tener que disociarse de las ideas falsas a las que va unido; o, aunque cierto, dudar de ello puede hacer surgir nuevas posibilidades o perspectivas. La filosofía del sentido común de Moore consiste fundamentalmente en burlarse de la costumbre filosófica de mantener en suspenso nuestras creencias; él se negaba a prescindir de su sentido común cuando empezaba a hacer filosofía. Quizá fuera éste un gesto valiente, lo que es evidente es que requería mucho atrevimiento social y habilidad hacerlo de modo que se le admirara e imitara.

Algunos filósofos pensaban que esta suspensión deliberada de nuestras creencias, de nuestra actitud natural, formaba parte de la esencia de la filosofía. Husserl lo llamaba el *epoché*, una especie de puesta entre paréntesis del mundo y de suspensión de nuestras creencias para observarlo mejor.

La esencia de la posición de Moore es una especie de *epoché* al revés. Se negaba a poner el mundo entre paréntesis.

El *epoché* al revés de Moore, su convicción de que las cosas son en substancia lo que parecen, reaparece en Wittgenstein y en la filosofía lingüística, pero acompañado de una argumentación *racional* según la cual las aserciones que pretenden que las cosas son radicalmente distintas de lo que parecen ser son malas interpretaciones del lenguaje. Resumiendo, Moore manifestó muchas de las características de los filósofos lingüísticos, pero sin pasar por los métodos y los razonamientos del wittgensteinismo. Hizo naturalmente aquello para lo que la revelación de Wittgenstein tuvo que hallar razones.

Introdujo una especie de argumento (adelantado por el doctor Johnson en su «refutación» de Berkeley) que consistía en confrontar una idea filosófica con algo aparentemente evidente; en una ocasión «refutó» todas las dudas sobre la realidad del mundo exterior, señalando que puesto que él, Moore, tenía dos manos, sabía, por lo menos, que existían dos

objetos materiales. (Pero, a diferencia de lo que ocurrió con el doctor Johnson, se tomó en serio a Moore y se pensó que aportaba algo a la filosofía.)

Notemos que el uso de esta clase de argumento es muy parecido al argumento del caso paradigmático, que más tarde iba a utilizar la filosofía lingüística propiamente dicha.

La diferencia entre la actitud de «sentido común» de Moore y los argumentos de los casos paradigmáticos reside en que la primera es producto de un simple dogmatismo, mientras que este último es producto de un dogmatismo inferido, de una interesante aunque errónea teoría del lenguaje (de que no puede dudarse de la aplicabilidad de las palabras a sus casos paradigmáticos de aplicación). Ambos argumentos tienen mucho en común; en efecto, impiden que dudemos de nociones importantes y nos ponen a merced de los prejuicios y supersticiones de nuestros predecesores en su uso del lenguaje, con tal de que estén suficientemente extendidos para aparecer como de sentido común; y cuando se usan para «validar» las creencias contra una supuesta y ridícula duda, su validación es torpe e ineficaz. Probar que existe la materia, o el libre albedrío, o la justicia, etc., por el hecho de que parece de sentido común, o de que estos términos tienen un uso y unos usos paradigmáticos, equivale a probar algo muy distinto de lo que ponía en duda el indagador. Por desgracia, los que emplean este argumento no se dan claramente cuenta de ello y admiten la prueba como si tuviera el valor de un verdadero artículo de fe.

Otro importante aspecto del pensamiento de Moore se refería a la dificultad o imposibilidad de efectuar «análisis» o «reducciones». Al mismo tiempo que su definición del sentido común, dificultando los esfuerzos de la filosofía por exponer ideas de largo alcance o contrarias al sentido común, contribuyó a convertir la filosofía en «análisis» (que explicaba lo conocido en vez de ir en busca de nuevos conocimientos), su obra sobre la ética indujo a pensar que era muy difícil llevar a cabo estos análisis y que al problema del análisis de nuestros conceptos debía muy a menudo responderse que son «inanalizables» e irreducibles. Esto pensaba del concepto «bueno» y el significativo epígrafe sacado de la obra del obispo Butler que encabeza el *Principia Ethica* pretendía probar y generalizar la moral. (Este epígrafe dice así: «Cada cosa es lo que es y no otra cosa». En otras palabras: es imposible analizar unos conceptos hablando de otros.) Más adelante demostró también la validez de esta moral mediante la famosa «paradoja de análisis», que consiste, esencialmente, en la alternativa siguiente: el análisis, la descripción de un significado, es, o bien superficial, o falso. Porque si fuera cierto, nos hallaríamos en presencia de sinónimo (y ¿por qué esclarecería el concepto?)—y aunque nos hallemos en presencia de dos expresiones que sean *más* que sinónimos, *ipso facto*, el análisis no puede ser válido—, porque este «algo más» que hallamos por un lado y no por otro debe *ipso facto* trastornar la absoluta equivalencia que es condición misma del verdadero análisis. Esto conduce a pensar que la mayoría de los conceptos no pueden «reducirse» a otros, que es precisamente lo que enseña la teoría polimorfista del lenguaje.

El caso más famoso de hallazgo de un concepto «inanalizable» fue su teoría de la palabra «bueno»; su situación «inanalizable» le condujo a designar todas las teorías éticas que tratan de analizarla como culpables de «error naturalista». La prueba de la imperfección de unos análisis dados residía en que siempre tenía sentido preguntarse si la cosa presentada como el análisis de «bueno» era buena. En tanto la cuestión tuviera sentido (independientemente de la respuesta), los dos términos de la cuestión no podían ser idénticos, porque, de serlo, la cuestión hubiera sido absurda y su respuesta inútil.

Es interesante notar que los dos temas principales del pensamiento de Moore son contradictorios: el tipo de proto-ACP que inventó, la confrontación de teorías con casos paradigmáticos llamando sentido común a su interpretación normal, le hacen, en realidad, cometer sistemáticamente el error naturalista que confunde la connotación de términos con su denotación, afirmando que un término *no puede* aplicarse erróneamente a su aplicación característica.

Considerados por separado, ambos temas anticiparon y prepararon el terreno de la filosofía lingüística. La «inanalizabilidad» de los conceptos reaparece bajo forma de una teoría según la cual cada clase de noción desempeña su propio papel sin reducirse a otros y según la cual esta «reducción» es el principal pecado filosófico. La costumbre de confrontar las tesis filosóficas con el sentido común reaparece bajo la forma del ACP; también reaparecen muchos temas, como, por ejemplo, la noción de que no importa la filosofía que se siga; que es una relación neutra de conceptos que no les perjudica ni los valora; que las doctrinas filosóficas del pasado son todas erróneas y que su error se demuestra mejor tras un largo y minucioso examen de los términos utilizados por ellos, etc. Enajenación del mundo moderno y de sus fines reales, una curiosa afectación, pedantería, aislamiento en su torre de marfil, largas dilaciones, tales son las características y valores compartidos por Moore y los filósofos lingüísticos. Notemos que su obra y sus observaciones reciben por parte de estos últimos un trato benévolo, aun cuando Moore sostiene ideas (como, por ejemplo, sus ideas sobre la ética) incompatibles con el sentido común. Siendo así que mientras la filosofía lingüística se considera como una *reacción* contra las teorías del atomismo lógico y del positivismo lógico a las que sólo cree que debe el ejemplo de lo que *no* debe hacerse, adopta ante Moore una actitud mucho más positiva y cordial.

Pero ¿deben considerarse las ideas de Moore como la apoteosis del *sentido común* o, por el contrario, del *lenguaje común?* [15]. No pretendo hacer aquí una exégesis del pensamiento de Moore, pero me parece que uno de sus aspectos más positivos es su culto del *sentido común*, aunque en su destrucción de las ideas filosóficas utilizó muchas de sus ocultas desviaciones del lenguaje común.

Puede decirse de él, por tanto, que empleó muchos de los métodos de la filosofía lingüística, como, por ejemplo, la insistencia en conclu-

[15] Cf. la conclusión en *Philosophy* sobre la filosofía, de G. E. Moore (julio 1958), y, en particular, *Moore's Appeal to Common Sense*, de Mr. A. R. White.

siones obvias, su actitud destructiva ante la filosofía creadora y reformista—sin exponer siquiera tácitamente, como hacen los filósofos lingüísticos, una justificación racional—. Ahí reside precisamente la perfección de su conducta, ya que parte de la teoría de los métodos linguofilosóficos—parte que no cumple—consiste en no estar respaldada por ninguna teoría... Puede decirse que Moore es el único ejemplo de hombre wittgensteiniano: no le extraña el mundo ni la ciencia, sólo le extraña la singularidad de los asertos de los filósofos, y reacciona ante esta supuesta singularidad examinando afanosa y cuidadosamente su uso de las palabras...

El «juego» modelo de lenguaje y todas las demás teorías del significado y de la filosofía manejada por los filósofos lingüísticos están aparentemente ausentes de las convicciones de Moore. Tiene una forma propia de llegar a estos métodos, comparte con la filosofía lingüística la idea de la supuesta «singularidad» de la filosofía, pero sin partir de la esperanza truncada de edificar un lenguaje perfecto. Psicológicamente no parece estar contaminado por ninguna teoría general. (Wittgenstein también trató de conducirse como si no lo estuviera, pero como en realidad no era así, la verdad surgía siempre.) Pero, *lógicamente*, estas protestas de pureza, que aún hoy día siguen haciendo algunos filósofos, son y tienen inevitablemente que ser *siempre* falsas. La tácita teoría general está contenida en los métodos de esta filosofía y en sus criterios y reglas. Que Moore haga filosofía simplemente sin pretender que su método sea el único posible, lo que le distingue de los filósofos lingüísticos propiamente dichos, debe llevarnos a juzgarle, según nuestras tendencias, superior o inferior a ellos. Por mi parte, me inclino a considerarle *inferior*. Su culto dogmático del sentido *común*, de la minuciosidad y del sentido literal me parece poco recomendable, aunque alguna vez resulte provechoso como correctivo de los excesos verbales. En cambio, las últimas teorías de Wittgenstein, el inmanentismo, el funcionalismo lingüístico, etc., empleadas para justificar estos métodos, son, aunque erróneos, interesantes, estimulantes y susceptibles de ser discutidas, con tal, claro está, de no hacer uso de los tabús que las acompañan.

Sin embargo, desde la muerte de Wittgenstein se ha manifestado en el desarrollo de la filosofía lingüística una fuerte corriente que podría invertir esta valoración, elogiando a Moore por su sencilla actividad y por estar libre de toda doctrina subyacente que justifique esta actividad. En Wittgenstein y sus seguidores la teoría de la actividad-sin-doctrina era una quimera semi-consciente, pero ahora está de moda y se trata de ponerla en práctica imitando a Moore en su carencia completa de ideas. La afirmación hecha por los filósofos lingüísticos contemporáneos de una total carencia de teorías, lejos de ser una realidad, consigue, sin embargo, cierta verosimilitud cuando éstos dejan de proclamar que la observación de la usanza es filosóficamente terapéutica, considerándola como una «investigación pura». Quizá pueda realizarse esta investigación sin ayuda de ninguna presuposición, aunque carezca entonces de todo mérito e interés; quienes practican esta investigación consideran, desde luego, a Moore como su santo patrón.

Debe añadirse, finalmente, que, en ciertos aspectos, el pensamiento de Moore difería mucho del de Wittgenstein. A la vigilancia, que Moore consideraba como clave de la verdad filosófica, se agrega una vieja teoría de la mente que Wittgenstein se esforzaba por extirpar: la idea de que el pensamiento, o por lo menos el pensamiento filosófico, consistía en observar atentamente los conceptos bajo la mirada de la instrospección. La teoría de la actividad de la mente y la teoría del papel de significado y del lenguaje apuntan en gran parte hacia esta idea, y, en este aspecto, la filosofía lingüística estima haber sobrepasado a Moore [16].

Es interesante notar que el propio Moore constituye una refutación de la idea que él mismo puso de moda, es decir, que la vigilancia es la clave de la verdad filosófica. Su propia e indiscutible vigilancia no le preservó, en *Principia Ethica*, de exponer una teoría moral totalmente increíble. Las ideas, e incluso el descubrimiento de errores, requieren más atención y cuidado. El universo no entrega sus secretos a una mezcla de pedantería y de dogmatismo disfrazados bajo el nombre de sentido común. Esta mezcla no es siquiera una garantía para evitar los errores y menos aún para llegar a la verdad.

8. Transición

En nuestra descripción de la filosofía lingüística como teoría de la *filosofía* hemos expuesto las tres tendencias filosóficas que la han precedido. Las dos tendencias que sustituyó fueron el atomismo lógico y el positivismo lógico. Sin embargo, sería inexacto y desorientador decir que la filosofía lingüística es una *refutación* de estas dos teorías, en el sentido corriente de la palabra. No puede decirse que estas dos tendencias presentasen dificultades específicas y que la filosofía lingüística sea una nueva teoría que resuelva o supere estas dificultades. Es innegable que estos movimientos encontraron dificultades que no consiguieron superar en su totalidad, pero la filosofía lingüística no es una nueva teoría *del mismo tipo* que consigue superar o resolver algunas dificultades. Su novedad es mucho más radical. Es una nueva manera de considerar el problema y no una nueva solución de una especie ya conocida.

La filosofía lingüística invoca la familiaridad [17] de los fenómenos que provocan los problemas filosóficos; invoca el hecho de que *nosotros* usamos las expresiones adecuadas; el hecho de que las *usamos;* el hecho de que las usamos para la *comunicación* [18], y que lo conseguimos.

Hay un pasaje de San Agustín, muy frecuentemente citado, en el que dice que sabe lo que es el tiempo, y que cuando se pone a pensar en ello ya no lo sabe. Hubiera debido decir que sabe cómo *usar* el concepto, pero sin saber lo que *es*. Esta situación, que parece trivial com-

[16] Cf. Mr. G. A. Paul sobre Wittgenstein, pág. 88, en *The Revolution in Philosophy*, 1956, en particular págs. 90 y sigs.

[17] Cf. Mr. G. A. Paul, en *The Revolution in Philosophy* (Ed. Ryle), Londres, 1956, en particular, págs. 92 y 93.

[18] Cf. el prefacio de Mr. R. Rhee a *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1958, pág. XIII.

parada con otros conceptos filosóficamente decisivos, es, en cierto sentido, el punto de partida de la filosofía lingüística: no la trata como un problema, sino como la solución. Sabemos cómo usar el concepto, pero no cómo explicarlo; pero si los conceptos son el *uso* que hacemos de las palabras, ¿no somos capaces de explicarlos también cuando nos damos cuenta de que un concepto es lo que *hace?* Por tanto, cuando se nos plantearon problemas filosóficos sobre la virtud, la inducción o cualquier otra cosa, lo que nos faltaba no era conocimiento o discernimiento, sino, paradójicamente, la idea *general* aplicable a todos estos problemas, o mejor dicho, que el *uso* es todo lo que debe conocerse de los conceptos, y que, por consiguiente, la única solución posible a un problema filosófico reside en su examen. También es cierto que uno de los aspectos importantes de este uso es que cada palabra o concepto se usa de múltiples maneras, y que, además, diferentes conceptos pueden tener diferentes tipos de usos. (Llegado *este* punto se desecha la generalidad, para dejarse conducir por la diversidad; pero esto no excluye que lo decisivo para el entendimiento de la filosofía lingüística sea una visión muy general.)

La filosofía lingüística no se inspira solamente en San Agustín, sino también en los filósofos que, como Bradley, declaran imposible y contradictoria la forma habitual y corriente de hablar, afirmando que la verdadera realidad es distinta. Cuando se considera el lenguaje como *uso*, como algo *hecho*, es difícil pensar de este modo, porque ¿cómo puede ser contradictorio algo *hecho?* (Puede serlo, algo *pensado* o *dicho*, por mucha gente y durante mucho tiempo. Pero ¿si pensar *es* una forma de hacer...?) Si lo hecho contradice algunas supuestas reglas de posibilidad, de corrección lógica, quizá incumba entonces a la filosofía descifrar y neutralizar estas reglas demostrando que no tienen autoridad, y dejando «tal y como está» lo hecho y dicho. La vieja filosofía daba el lenguaje por supuesto e investigaba el mundo. La filosofía lingüística da el mundo por supuesto e investiga el lenguaje. En vez de preguntar si el mundo es lo que pensamos que es, pregunta, dado que el mundo *es* lo que pensamos que es, y dado que el lenguaje es justo, ¿cómo funciona el lenguaje y por qué suponer que funcione de otro modo que no deje lugar a nuestras creencias normales?

Nótese que la idea de que el lenguaje es un conjunto de juegos con*ductivos* no es realmente una *teoría*, sino un axioma, y, en cierto sentido, los lenguajes son axiomas. Pudiera suponerse que la teoría forma parte de la predicción según la cual, siguiendo las implicaciones de este axioma, disolveremos la filosofía. Pero, de hecho, esta predicción no es tratada como una *teoría* que puede probarse, sino como una verdad necesaria y autoevidente, como un corolario del punto de vista naturalista sugerido en el curso de la exposición de la noción de «juego de lenguaje» y de los motivos por los que supera un «lenguaje ideal» construido.

9. Apariencia y realidad, o la rebelión de Monsieur Jourdain

Podrían examinarse las diferencias entre la filosofía lingüística y sus predecesores bajo el ángulo del viejo aserto sobre la apariencia y la realidad, aserto combatido ahora por medio del lenguaje.

Los predecesores de la filosofía lingüística consideraban el lenguaje real como una especie de apariencia, como un velo que, una vez roto, revelaría un lenguaje real, basado en una notación lógica, más íntimamente ligado al mundo, sin redundancias ni mezclas ilegítimas.

Los filósofos lingüísticos, y Wittgenstein en particular, han llevado a cabo una revolución que lo invierte todo, que presenta la apariencia como realidad, y condena la «realidad» por preconcebida, considerándola como una quimera, una trampa y una enfermedad. Una vez más (pero, esta vez, refiriéndose especialmente al lenguaje) se proclama que lo real es lo racional. Y, como siempre, la justificación esencial de esta deificación del lenguaje real es la ausencia de todo modelo de comparación.

Existen, naturalmente, razones particulares que explican por qué este culto del lenguaje real debía tomar una forma *lingüística*. En el caso de Wittgenstein fue el resultado de una embriaguez de notación. (También podría llamarse la rebelión de Monsieur Jourdain: algo se quebró, y se negó a seguir creyendo que siempre había estado hablando en *Principia Mathematica* sin saberlo. Su primera filosofía era, en efecto, un atomismo basado en la idea de que se observa mejor el mundo a través de la notación de los *Principia Mathematica*[19]. Cuando se disipó su embriaguez, el lastre que arrastraba Wittgenstein era ya tan grande que sobre él edificó una filosofía idólatra del lenguaje corriente, como un hombre que por la mañana está tan indignado de sus sueños que al despertar considera el mundo real como una gran revelación, y jura aferrarse a él en lo sucesivo. Pasa de la actitud procustiana de su juventud a una aceptación proteica.

Quizá no sea nuevo este culto del lenguaje corriente que nos recuerda los arrebatos de impetuosidad de los primeros nacionalistas alemanes en lucha contra los atractivos del idioma francés, así como la lucha de otros muchos nacionalistas contra un idioma extranjero. Estos decían que el lenguaje de las personas poco cultas estaba en cierto modo más cerca de la realidad que el lenguaje refinado, reglamentado y consciente de sí mismo. Lo nuevo en la filosofía de Wittgenstein es que la reacción no se opone al lenguaje de una cultura extranjera, sino que lucha contra la notación inventada de la lógica formal. Y como tantas veces ocurre, encabezan la primera generación de este movimiento los que más fuertemente han sentido las blanduras del lenguaje extranjero; la segunda generación se compone de los que no las han experi-

[19] Esta idea dio origen a una tradición filosófica por «jerga tipográfica», como la llamó Collingwood. Cf. *An Autobiography*, Pelican Ed., pág. 29.

mentado, pero están encantados al saber que sus viejas costumbres, de las que habían llegado a sentirse avergonzados, tenían una virtud y un mérito insospechados.

Esta revolución puede considerarse como un intento anticoperniciano de negar que el foco del pensamiento, el *lenguaje*, tiene algo humano; pero también, como una verdadera revolución copernicana del lenguaje, considerado como algo *en* el mundo, y no como su centro.

Del mundo

1. EL SECRETO DEL UNIVERSO

Hemos expuesto las ideas de la filosofía lingüística sobre el lenguaje y la filosofía; examinemos ahora sus ideas sobre el *mundo*. Oficialmente no tiene ninguna. Oficialmente no pretende ser una teoría de *nada*, y para ella *el* pecado cardinal del pensamiento es intentar hallar ideas sobre el mundo. Proclama alternativamente ser neutral en todo lo que concierne a las cuestiones substantivas que se plantean acerca del mundo. De hecho, sin embargo, posee una visión interesante o, por lo menos, poco corriente, del mundo que, como hemos dicho ya, puede deducirse de sus presuposiciones, de sus reglas de conducta, de sus criterios de solución, de algunas frases clave y de confesiones ocasionales.

El núcleo central de esta visión del mundo es una proposición que puede parecer tan cierta, tan amplia, tan justa, que merecería ser llamada *el* secreto del universo. Ahora revelaré este secreto del universo. Su primera formulación es la siguiente:

El mundo es lo que es.

Me objetarán que decir esto es una vulgar tautología, que disfrazarla de secreto del universo es una broma de mal gusto y atribuirla a una escuela filosófica seria, una absurda caricatura.

Por el contrario, bien interpretada, es una idea poderosa; lejos de ser una broma, la broma recae sobre los que no perciben todas sus implicaciones; en efecto, la filosofía del pasado, prelingüística, negaba este principio por trivial que pudiera parecer expresado de una manera tan sencilla.

La filosofía prelingüística contradecía implícitamente este principio al suponer que el mundo podía ser algo distinto según el concepto que se empleara para dar cuenta de él. Se manifiesta la fuerza de esta proposición aparentemente vulgar examinándola a la luz de la teoría del lenguaje antes expuesta. En efecto, las cuestiones filosóficas no suelen referirse a casos individuales, ni preguntar si este caso individual cae bajo algún concepto, si *esta* acción es justa, este cuadro bello, o *esta* inferencia válida. Lo que buscan, por el contrario, es si la justicia, la belleza o la inferencia existen como tales o tienen un carácter general, suponiéndose que la respuesta sobre la posibilidad de admitir un concepto general indicaría la naturaleza del mundo.

Por tanto, la idea de que el mundo es lo que es (o, en otras palabras, que las teorías filosóficas son tales que su verdad o su falsedad

no las cambiaría nada) es una de las maneras de exponer la doctrina de la filosofía lingüística y a menudo ha sido expuesta de esta forma. Wittgenstein, por ejemplo, dice en sus *Philosophical Investigations* (página 156):

«La filosofía sólo enuncia lo que todos admiten.»

O (pág. 49):

«La filosofía no puede perjudicar en absoluto el uso real del lenguaje; sólo puede describirlo. Porque tampoco puede proporcionarle ninguna base. *Deja todo tal y como es.*» (Las cursivas son mías.)

O (pág. 50):

«Si alguien intentara proponer algunas *tesis* filosóficas...todos las aceptarían.»

O, ya en el *Tractatus* (5.5563):

«Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico.»

O la frase del profesor J. Wisdom,

«La filosofía comienza y termina con trivialidades»,

u, otra vez, la importancia dada por G. E. Moore (y algunos seguidores suyos) a la frase que el obispo Butler puso como epígrafe a sus *Principia Ethica:*

«Cada cosa es lo que es y no otra cosa.»

La filosofía lingüística ha interpretado siempre esto en el sentido de que todo es según se dice que es y no debe tomarse por otra cosa.

Consideremos también a todos estos filósofos modernos que insisten en que la filosofía debe ser un «estudio de segundo orden», lo que equivale a decir que sus hallazgos no pueden referirse a conclusiones «de primer orden o, en palabras más sencillas, al mundo. La noción subyacente es exactamente igual: las verdades filosóficas no indican ni excluyen ninguna posibilidad sobre el mundo, lo dejan tal y como es, porque acerca del mundo no hay alternativas generales. (Su epígrafe hubiera podido ser: «Las cosas son lo que son y serán lo que serán; ¿por qué intentar desorientarnos?».)

Que esto tenga que ser así puede deducirse de varias premisas; de que la filosofía es una investigación conceptual y no substantiva; del respeto por las verdades fundamentales del sentido común; de nuestra carencia de conductos cognoscitivos para llegar a conocer las verdades que no sean positivas o formales.

Podemos preguntarnos si esta idea constituye una tesis acerca de la filosofía o una definición de lo que Wittgenstein entiende por «filosofía». Si se trata de una tesis, es falsa, y si se trata de una definición, es trivial. Lo que ocurre en realidad es que oscila entre estas dos alternativas.

Como tesis, es falsa. Si por filosofía entendemos lo que en el pasado se ha entendido, es totalmente inexacta. Si por ello entendemos lo que razonablemente podemos y solemos entender—o sea, una reflexión sobre principios fundamentales—, también es inexacta. No es cierto que podamos prescindir de esta reflexión, o que podamos sustituirla por una simple descripción de nuestra manera de hablar como lo recomienda Wittgenstein. *(Philosophical Investigations,* pág. 47.)

Como definición quizá describa una actividad posible, pero es de poca importancia e insuficiente.

Si Wittgenstein la consideraba suficiente era porque en el horizonte de su vida intelectual sólo cabían sus propias luchas con las ideas del *Tractatus.*

La tautología se halla en el centro de su pensamiento: las cosas son tal y como son. Los juegos de lenguaje con que las describimos son, por así decirlo, formales y no se distinguen de estas cosas (hallamos ya la idea de que los conceptos formales no expresan nada en el *Tractatus).* Por otra parte, los propios juegos son actividades, cosas en el mundo, y no cosas privilegiadas. *(Philosophical Investigations,* pág. 44. *Esta* idea es contraria a las del *Tractatus.)* Además, estas cosas son infinitamente variadas y no puede decirse nada de ellas, únicamente pueden describirse. *(Philosophical Investigations,* pág. 11. La idea de que no puede decirse nada «fuera» se halla en el *Tractatus* unida a la idea de diversidad.)

Wittgenstein creía poseer el secreto del universo pensando que no puede haber secretos fundamentales, puesto que el lenguaje es una cosa como cualquier otra.

Existe otra posible formulación del secreto del universo, que llamaremos segunda versión:

El mundo es lo que parece ser.

Con esta formulación del secreto del universo, su dificultad es exactamente opuesta a aquella con que tropezaba la primera formulación; aquélla tropezaba con una aparente trivialidad, mientras que ésta con la naturaleza aparentemente discutible de la declaración. La filosofía del pasado, y toda persona que reflexione, han querido examinar siempre la posibilidad de que el mundo pudiera ser radicalmente distinto de lo que parece. No hay motivos para pensar que las ideas que generalmente admitimos son totalmente ciertas, y sí, en cambio, existen muchos para suponer que quizá estemos equivocados.

Pero este principio, convenientemente interpretado, acarrea también algo implícito en la adecuada teoría del lenguaje. Está claro que los filósofos lingüísticos no pretenden negar que el mundo esté lleno de pequeñas sorpresas. Lo que niegan es la posibilidad de que puedan producirse sorpresas en lo que se refiere a conceptos generales y abstractos. Suponer que la justicia, la belleza, la inferencia, etc., no existen o son distintas de lo que sugiere el uso de las palabras adecuadas, no equivale a imaginar un mundo diferente, sino a cambiar inconscientemente la forma de considerar este mismo mundo. La negación de estas entidades o categorías, o la aseveración de teorías opuestas a la usanza, no equivale a proponer nuevas teorías, sino, probablemente, a revisar incons-

cientemente sus conceptos. (Kant intentó una vez demostrar que no podíamos equivocarnos sobre nuestras categorías porque nosotros éramos quienes las proponíamos. Wittgenstein intentó demostrar que no podíamos equivocarnos porque el lenguaje era lo que las proponía.

La plausibilidad de este argumento, así como la del argumento ligado a la idea de que «el mundo es lo que es», se extiende a conceptos «categóricos» o «formales», a juegos de lenguaje considerados en oposición a las jugadas efectuadas en ellos. Depende, por consiguiente, mucho de la posibilidad de distinguirlos. Depende también de la idea de que no tiene objeto negar o cambiar una categoría en su conjunto. o que hacerlo es extrafilosófico. Hemos tratado antes de ello y volveremos sobre estos temas cuando juzguemos esta filosofía.

Wittgenstein gustaba de señalar que los pasos más innocuos al presentar argumentos filosóficos son, en realidad, los más peligrosos.

Su recomendación, aparentemente inofensiva, de utilizar la *descripción* en filosofía, declarando imposible la *explicación*, sugiere, en realidad, la absurda teoría de que el mundo es siempre lo que parece ser, pues la descripción debe hacerse también en términos corrientes que encierran las hipótesis corrientes.

Y, finalmente, no sugiere esta teoría dándole una interpretación sutil o etérea (como, por ejemplo, la negación de la teoría del *Tractatus* según la cual existe un substrato lógico del mundo), sino dándole su desastroso sentido literal, insistiendo en todos los prejuicios e ingenuidades de nuestros yos irreflexivos y de nuestras formas corrientes de hablar. En su juventud Wittgenstein descubrió que no existían sorpresas en la *lógica*, y en su vejez, que no existían sorpresas en nada.

2. Naturalismo

Hasta ahora hemos expuesto las ideas de la filosofía lingüística acerca del mundo, insistiendo principalmente en que deben examinarse a la luz de su teoría del lenguaje para ser plenamente entendidas. Esto podría tomarse como la prueba de que no posee ninguna teoría del mundo y que se mantiene en una posición neutral respecto a él, como lo afirma. Pero sería un error. De hecho, sugiere y estriba a la vez en una teoría del mundo que llamaré naturalista; una teoría según la cual el mundo no entraña ningún misterio, es lo que es o lo que parece, y «no otra cosa».

En cierto modo, se sugieren mutuamente: el punto de vista naturalista del mundo implica un punto de vista naturalista del lenguaje, el cual, a su vez, implica un punto de vista naturalista del mundo. Este círculo se cierra aún más por considerar cualquier idea no naturalista como perteneciente a la patología del lenguaje, haciendo de la eliminación de las ideas no naturalistas los criterios del éxito de la terapéutica y del éxito de la «disolución» de los problemas filosóficos... No hay salida en este círculo; al seguirlo, la imagen naturalista del mundo se confirma a sí misma...

En substancia, la filosofía lingüística expresa, sugiere e insiste en la

idea naturalista del mundo; y esto lo hace mediante los términos con que describe el lenguaje y su uso; mediante los criterios utilizados para saber cuándo esta descripción es completa y fructífera; a través de su juicio tácito de lo que es patológico o paradójico, y de lo que es terapéutico; lo hace también luchando contra la filosofía que quiere demostrar la existencia de un tipo de entidad o de un reino especial a partir de un tipo de uso; en vez de invocar entidades o reinos, la filosofía lingüística insiste en interpretar cualquier tipo de aserción como un tipo de *uso* del lenguaje, dentro del mundo natural. Si los filósofos lingüísticos hallan un ejemplo naturalista plausible, «esto» confirma su punto de vista, y si no, no se desconciertan; ello ilustra simplemente uno de sus temas favoritos: el de la complejidad y diversidad de los usos del lenguaje.

Esta argumentación puede exponerse de la siguiente manera:

Tenemos aquí un hombre que piensa y habla. El pensamiento y la expresión sólo pueden aparecer mediante un intermediario, el más corriente de los cuales son las palabras. Pero las unidades utilizadas, los signos, en este caso las palabras, no pueden emplearse sin que existan algunas reglas que determinen su uso; estas reglas son el significado de estos signos, y los sistemas de estas reglas constituyen, en líneas generales, un lenguaje. Es evidente que estas reglas deben existir, pues un signo utilizado sin reglas, al azar, no expresa nada.

Pero, siendo así, ¿qué problemas pueden presentarse? Pueden presentarse problemas internos en los sistemas de lenguaje, que pueden resolverse de acuerdo con los procedimientos de resolución apropiados al sistema en cuestión y que forman parte de sus reglas.

Estos problemas no son filosóficos, y pueden presentarse problemas *acerca* de estos sistemas. Ellos son filosóficos, y las respuestas que se les den *son* filosóficas. Pero estos sistemas pueden ser observados; o bien existen ya en las costumbres actuales de los hombres que los emplean, o bien son sistemas inventados a propósito. En el primer caso observamos estas costumbres y deducimos las reglas; en el último, extraemos las implicaciones de las declaraciones del autor de este juego.

Hechas una de estas dos cosas, *¿podrían* quedar problemas sin resolver? Llevar a cabo este programa puede resultar algo difícil, en particular la observación de los lenguajes reales y la deducción de sus reglas. En efecto, la enorme complejidad de los lenguajes reales puede dificultar esta observación, al mismo tiempo que la deducción de reglas puede provocar falsas interpretaciones. Pero, aunque difícil, no cabe duda que es posible, y que, una vez terminada, no pueden subsistir problemas filosóficos. Aparentemente, la «disolución» de los problemas filosóficos *debe* ser posible.

Pero así como la proposición naturalista y de sentido común «las cosas son lo que parecen ser» presenta los actos como la premisa esencial de los diversos procedimientos y teorías de la filosofía lingüística, también pueden deducirse *de* ellos; el círculo está cerrado.

Puede deducirse, de la aserción (axiomática en la filosofía lingüística) de que las viejas tesis filosóficas son extravagantes y paradójicas de la forma siguiente:

Las viejas tesis filosóficas son paradójicas, extravagantes, contrarias al sentido común. La verdadera filosofía elimina la tentación de elaborarlas.

Conclusión: el punto de vista justo (el que permanece una vez remediada la paradoja patológica), es el punto de vista del sentido común.

O puede deducirse del juego modelo del lenguaje. Los juegos son manejados por gente corriente, e incluso por niños y seres estúpidos, en circunstancias corrientes, y deben describirse con los términos con que describimos actividades corrientes en contextos corrientes. Definidos en estos términos, estos conceptos corrientes son descripciones adecuadas del mundo, porque con *ellos* hemos explicado el uso y lugar en el mundo de estos conceptos *en* el juego de lenguaje que inicialmente nos ocupaba.

O también puede deducirse, de modo muy semejante, de la teoría de la mente de la actividad («cómo-conocer»). Siendo la mente una actividad o un conjunto de disposiciones *en* el mundo público, las nociones corrientes que utilizamos para describir los actos de la gente (incluidos los niños, los tontos, etc.) son adecuadas para describir el mundo concebido por la «mente».

Por consiguiente, existen numerosas maneras de demostrar que el punto de vista común es justo. Voltaire dijo un día de la filosofía que es lo que todo el mundo sabe y lo que no sabrá nunca nadie. Ahora sólo es, al parecer, lo que todo el mundo sabe, pero demostrado de un modo que no hubiera nunca sospechado nadie.

La tarea del filósofo consiste en persuadirnos de la adecuación de las conceptualizaciones corrientes. Se repite la historia de Platón, pero esta vez es el filósofo quien nos hace retroceder *en* la cueva.

3. Un naturalismo singular

¿En qué difiere el naturalismo de la filosofía lingüística del de numerosas y conocidas versiones que abundan en la historia del pensamiento? La filosofía lingüística es un naturalismo, una metafísica naturalista o de sentido común, que sostiene que las cosas son poco más o menos lo que parecen ser. Este naturalismo posee, sin embargo, unos rasgos muy peculiares, que lo distinguen del naturalismo corriente del pasado y lo hacen mucho más moderno y acertado. Estas peculiaridades son:

No se afirma su existencia, se sugiere. Se sugiere mediante el examen de las usanzas en su contexto real, es decir, naturalista, pero sin sentar como principio el naturalismo.

No está tan comprobado o argumentado como presupuesto, y ello de una manera aparentemente innocua. Examinando la cuestión se le presupone como si fuera un problema sobre el uso de las palabras (en el mundo), pero presuponiendo al mismo tiempo la respuesta naturalista. Está edificado en un círculo de procedimientos, valores y presuposiciones tácitas; no se usan las palabras al azar, y la regla de no-azar *es* la solución. (Sólo cuentan como solución las observaciones acerca del uso,

La búsqueda continúa hasta el hallazgo, sin desanimarse porque algunos problemas no parezcan poder resolverse de esta manera.)

Es un naturalismo que encierra una atrayente descripción de cómo surgen las doctrinas y los problemas no naturalistas y contrarios al sentido común. Encierra, por así decirlo, una patología. Esta patología es, o pretende ser, una teoría «lógica», que le distingue de las simples interpretaciones sociológicas o psicológicas de los naturalismos anteriores.

Es un naturalismo dispuesto a hacer muchas concesiones a las ideas no naturalistas en caso de necesidad y puede ceder sin perder su esencia.

Debiera decirse más bien que es un naturalismo sin lágrimas, un naturalismo que concede a cada uno lo que le gusta; que se entrega por completo a la idea de que el mundo es una cosa natural desprovista de engañosos misterios (recordemos la visión del mundo a media mañana) sin tener que hacer los sacrificios que acarreaba en el pasado el naturalismo, sacrificios que se exigían porque muchos de nuestros actos, creencias y tradiciones presuponían unos elementos no naturalistas. La filosofía lingüística es como un espejo mágico que permite a cada uno ver lo que desea ver. La idea de que todas las proposiciones están en perfecto orden y que el funcionalismo del movimiento lingüístico, su polimorfismo y su resistencia a cualquier clase de mutilación o eliminación permiten a cada uno preservar las clases de usos a que está apegado, considerándolos, sin embargo, como «usos» y, por tanto, de forma naturalista. Puede, si quiere, justificar su conservación explicando la forma de obrar de este uso, pero aunque fracase en esta empresa o sea demasiado perezoso para emprenderla, su idea garantiza que allí debe existir un uso y una función. Y si no se encuentra con facilidad, ello sólo demuestra que se trata de un uso completo, lo que, después de todo, forma parte de la doctrina general, y es precisamente lo que debe esperarse. Esto proporciona una defensa múltiple contra las críticas hostiles a este lenguaje. Se nos dice que son unos mutiladores desorientados por un simple modelo que usan como crítica, etc. Y mientras toda crítica tenga que basarse en un modelo o una norma, y se niegue la posibilidad de aplicarlos a clases de lenguajes, esta defensa contra la crítica es totalmente inquebrantable dentro del contexto general de la filosofía lingüística. Así, pues, considerar el lenguaje como un *juego en el mundo real* hace de la filosofía lingüística una filosofía invencible. Por otra parte, la tolerancia de toda clase de juegos la hacen flexible y oportunamente no radical, manera ésta de reincorporar todo lo que se desea.

No cabe duda de que existe otra rama oculta en la filosofía lingüística que puede usarse para deshacerse de algún tipo de lenguaje, especialmente la teoría lógico-positivista de la minuciosidad, de la dicotomía de lo «positivo o lógico». Este carácter es menos conocido, y siempre se le ataca al relacionarlo con el positivismo lógico. Sin embargo, puede invocarse en caso de necesidad, como lo invoca Wittgenstein en *Philosophical Investigations*, bajo la forma de la completa oposición entre «empírico» (o «científico») y «gramático» (págs. 43 y 47).

Puede usarse para destruir lo que a uno no le gusta, en particular la verdadera filosofía crítica. Con ayuda de estas dos técnicas, el omnitolerante funcionalismo lingüístico y la vieja teoría de las dos únicas

clases de lenguaje, puede uno acomodar a su gusto la imagen del espejo hasta que refleje lo que uno desea.

Uno de los grandes obstáculos que han provocado el fracaso, menos en filosofía, de los naturalismos del pasado ha sido la teoría del conocimiento. Ella ha constituido el principal obstáculo intelectual al triunfo del naturalismo, ya que todo lo demás les favorecía, como el éxito de las ciencias naturales, la bancarrota del trascendentalismo, la secularización general de la vida moderna.

Pero la epistemología, la teoría del conocimiento, han logrado oponer siempre poderosas objeciones al punto de vista naturalista del mundo.

En líneas generales, siempre ha conseguido poner de manifiesto que la Naturaleza, en cuyos términos todo tenía que explicarse, debía ser *conocida* antes de que las cosas pudieran exponerse desde su ángulo, lo que demostraba que el conocimiento era anterior. Era, además, extremadamente difícil dar cuenta de algunos rasgos del lenguaje en términos naturalistas, como, por ejemplo, la necesidad y la objetividad concedidas a las leyes naturales. El naturalismo era una especie de visión del mundo en tercera persona reforzada por la precisión de la ciencia. La epistemología siempre podía demostrar que antes de que existiera una visión del mundo en tercera persona tenía que existir otra en primera persona. Y al hacer de la visión del mundo en tercera persona un derivado de la visión en primera persona, hacía de la naturaleza un derivado del conocimiento, situándole fuera de ella.

La filosofía lingüística ha superado este obstáculo, o, por lo menos, así lo creen sus adeptos [1]. Y lo ha hecho pretendiendo socavar y destruir, como ya hemos visto, toda la ciencia epistemológica, afirmando que estriba en lo que se considera como errores, en una especie de seudopsicología.

Así, pues, esta forma de naturalismo supera aparentemente las dificultades filosóficas del naturalismo anterior, sin compartir, sin embargo, sus inconvenientes políticos o éticos. No expone a nadie a una desagradable visión naturalista tal como la del juicio subjetivo. Otros aspectos de la filosofía lingüística como el polimorfismo y la aceptación de las usanzas reales entran en juego evitando las «paradojas» y las conclusiones contrarias al sentido común o «substantivas». Una vez aceptado el punto de vista en tercera persona, se invoca el funcionalismo lingüístico y la tolerancia, defendiendo entonces cualquier tipo de lenguaje necesario, como el lenguaje ético, religioso, estético, etc., basándose en que éste, como cualquier otro tipo de lenguaje, está bien como está, no necesita ser defendido y no puede ser criticado.

El principio lingüístico no proporciona una simple premisa a este tipo de naturalismo, sino también un disfraz y cierta *lozanía*, lo cual no ha dejado de tener importancia en la explicación del éxito de la filosofía lingüística. Los naturalismos no lingüísticos son anticuados. El disfraz, en este aspecto, es también muy importante. Ya hemos puesto de

---

[1] «El análisis de los conocimientos, competencias, saberes..., reinsertado en la filosofía como uno de los legítimos herederos de la condenada seudociencia de la epistemología.» Mr. S. HAMPSHIRE, *Mind*, 1950, pág. 238.

relieve la comodidad que ofrece este naturalismo modificable al gusto de cada uno. El disfraz hace mayor aún esta comodidad. Sus protagonistas no consideran esta teoría como un naturalismo, sino como algo totalmente neutro, pese a hacer uso de todo el atractivo del naturalismo.

Merece la pena ocuparse más ampliamente de la diferencia entre el naturalismo lingüístico y el anticuado naturalismo tradicional. En ambos casos, nos hallamos ante una superación, o un intento de superación, de los problemas epistemológicos, pasando del punto de vista en primera persona al punto de vista en tercera. El viejo naturalismo decía, en efecto, que el conocimiento es, sin lugar a dudas, un proceso biológico, psicológico, social, etc., en el mundo, de tal modo que no pueden presentarse problemas acerca del conocimiento que no puedan resolverse mediante la investigación de estos procesos naturales y sociales, investigación llevada a cabo como cualquier otra. La filosofía lingüística dice, en efecto, que el conocimiento es algo que se produce dentro del contexto de un juego de lenguaje. No puede, por tanto, haber problemas acerca de este conocimiento que no sean susceptibles de resolverse por una simple investigación de la estructura y de las reglas del juego de lenguaje en cuestión [2].

Aunque similares por su punto de vista en tercera persona, las implicaciones programáticas y prácticas de estos dos naturalismos son muy distintas. El viejo naturalismo recomienda la investigación científica y aconseja al filósofo que se transforme en científico o, por lo menos, que efectúe un serio estudio de los resultados de la labor de los científicos. Era y sigue siendo un estímulo para la creación y el desarrollo de la psicología y la sociología. Así, pues, orientando a quienes están interesados en la solución de los problemas fundamentales de las ciencias, paga el precio del naturalismo. Las respuestas así obtenidas tienen, por tanto, que compartir el pecado original de los resultados científicos, la posibilidad de ser rectificados y una especie de insuficiencia esencial. La filosofía naturalista, según la antigua fórmula, está condenada a seguir el eterno progreso de la investigación científica.

Las implicaciones prácticas y programáticas del naturalismo *lingüístico* no traen consigo, sin embargo, ninguna investigación o acatamiento a las ciencias. Constituyen, por el contrario, una exposición razonada de la separación entre la filosofía y la ciencia al mismo tiempo que le demuestran cierto menosprecio. Las implicaciones programáticas suelen ser enunciadas de la forma siguiente: la filosofía es un estudio de segundo orden, un estudio de los conceptos y no de las cosas. (El hecho de que los conceptos sean ahora *cosas* lingüísticas de cierto tipo—una jugada

---

[2] Algunos suponen erróneamente que podría refutarse la filosofía lingüística demostrando que existe un pensamiento no verbal o que los conceptos se manifiestan bajo formas no lingüísticas. Esto es cierto y no cabe duda que el pensamiento existe fuera del lenguaje, si por «lenguaje» entendemos un sistema natural o fabricado de sonidos o signos. Pero si examinamos estas manifestaciones no linguales del pensamiento o de los conceptos, veremos que también envuelven un sistema de alternativas que pueden describirse como un «juego de lenguaje», tomando el lenguaje en su sentido más amplio, que corrobora los principios sentados por los filósofos lingüísticos. Muchos defectos tiene la filosofía lingüística, y éste no es uno de ellos.

dentro de los juegos de lenguaje—no parecen afectarle.) Por consiguiente, los resultados de las ciencias no nos conciernen. (Los filósofos lingüísticos admiten que puedan existir problemas filosóficos acerca de los conceptos utilizados por los científicos, problemas situados en la filosofía de tal o cual ciencia; pero no admiten que la ciencia dependa de los problemas filosóficos generales que, según ellos, surgen en el lenguaje general y no en sus subdivisiones científicas.)

Así, pues, se da el curioso caso de que se mantiene el ideal de la vieja metafísica como una especie de pensamiento cerrado dentro del naturalismo lingüístico. El viejo naturalismo era una incitación a la aventura intelectual, así como la valoración de los resultados de esta aventura. El nuevo naturalismo consiste, por el contrario, en encerrar un pequeño mundo bien delimitado, completo, invulnerable, a salvo de los peligros de las innovaciones; es tan estable como los viejos mundos inventados por los metafísicos, sin presentar siquiera el inconveniente de hacer afirmaciones trascendentales. Este descubrimiento o invención de un pequeño mundo invulnerable bajo custodia de los filósofos, mundo a salvo de todas las influencias de la ciencia que es de «segundo orden»—y a salvo de todo trascendentalismo, puesto que se interpretaría el lenguaje de modo naturalista—, es probablemente el atractivo principal de la filosofía lingüística. La interpretación de Platón por el profesor K. Popper ha demostrado cómo el platonismo puede ser considerado como un intento de detener la transformación intelectual. El éxito histórico de la filosofía lingüística ha sido poner de manifiesto cómo puede perseguirse el mismo designio a través de un nominalismo extremo.

Si tenemos que abandonar la epistemología y el examen en primera persona—y puede que haya que abogar por ello, dada la relativa esterilidad de la filosofía y los éxitos conseguidos por la ciencia con su examen en tercera persona—abandonémoslos por la *ciencia*, pues podemos investigar la naturaleza, el hombre y la sociedad por medio de las ciencias sociales y naturales.

Lo que parece absurdo es ignorar la ciencia fundándose en un razonamiento criptoepistemológico («el sentido común es anterior») y rechazar también la epistemología basándose en otro razonamiento, todo ello para salvaguardar el culto de un supuesto sentido común.

4. El cebo y la trampa

El filósofo lingüístico pretende no tener ninguna doctrina específica propia, sino, por el contrario, haber superado totalmente la filosofía, o ser filosóficamente neutro. No pretende convencernos ni del naturalismo ni de ninguna otra teoría. Todo lo que pide es que les acompañemos por un momento en su examen de los conceptos que usamos, de los conceptos que nos han inducido a pensar que se plantea un problema. Y, si aceptamos, puede que nos demuestren (depende del grado de confianza que tengan en nosotros), mediante un atento y minucioso examen de estos conceptos, que, en realidad, el problema no existe.

La filosofía lingüística se presentó primero al público académico con

esta promesa. Sin embargo, los que aceptaron entregarse a este prolongado examen de términos y conceptos fueron pocas veces recompensados por la curación o la verdadera disolución del problema filosófico que les había inducido a emprenderlo. Lo que ocurre es que la costumbre de examinar interminablemente los conceptos llega a formar un hábito obsesivo que se sigue realizando aunque no se confíe en la «curación». Se la llama entonces «investigación pura», sin base filosófica ni terapéutica. Una vez que se ha caído en la trampa ya no es necesario el cebo. Resulta interesante estudiar la psicología de este proceso, que tiene cierto punto de contacto con el psicoanálisis. La costumbre de examinar nuestros conceptos puede llegar a formar un hábito tan obsesivo y ocasionar tanta transferencia como confesar nuestras emociones y recuerdos. En su confusión, nuestros conceptos son quizá tan vergonzosos y nos parecen tan culpables como nuestras emociones, si no más. Nos aferramos a quien nos escucha, en particular a quien no tiene doctrina propia y no cree que ha superado la confusión de la que tratamos salir. En ambos casos, una regla institucionalizada le exhime de aclarar nuestras ideas. El psicoanalista es por profesión silencioso, se limita a «sugerir interpretaciones; el filósofo lingüístico se abstiene también por profesión de expresar ningún punto de vista general, aunque de un modo u otro se sabe tácitamente que posee, o está muy cerca de poseer, un discernimiento inefable que le hace comprender el motivo por el que esta clase de confesión es la única útil. Empezamos entonces a vivir en un extraño mundo nuevo creado por esta interminable confesión de libre asociación y perdemos el interés por los verdaderos objetivos del mundo. Un alegato en defensa de este tipo de práctica pretende que al final se recobra el interés por ellos, aunque, según todas las apariencias, esto no ocurra muy frecuentemente.

Podríamos preguntarnos si es conveniente dar el nombre de *naturalismo* a lo que sugiere la filosofía lingüística. No insistiré sobre este punto porque no existe ninguna forma esclarecedora no circular de definir lo que es o no es «natural». En cualquier caso, sólo uso este término como primera aproximación. Puede que fuera más correcto decir que lo que sugiere es una especie de conservadurismo conceptual. La filosofía, siendo esencialmente la insinuación de conceptos habitualmente utilizados para describir el mundo, confirmará, conscientemente o no, el empleo que se hace de los conceptos previamente usados. Ordena definir nuevamente cualquier problema confuso hasta perder todo interés por hacer otra cosa, o (si es que ha ocurrido alguna vez) «disuelve» el problema original. La filosofía lingüística confirma, por tanto, el empleo que hace cada uno de sus hábitos de lenguaje preferidos o más antiguos, así como la visión del mundo que a ellos se unen. En nuestra época la visión convencional del mundo tiende a ser un naturalismo mitigado (usando el término de naturalismo en su sentido más estricto), pero creo que no necesita serlo. En una sociedad en cuyo lenguaje y modo de vida han calado hondamente el concepto de brujería, las técnicas de la filosofía lingüística *lo* confirmarían mejor que lo que nosotros consideramos como naturalismo. «Disolviendo», por así decirlo, todos los problemas sobre la existencia de las brujas mediante un examen de los

términos que intervienen en el lenguaje de brujería, confirmaría su existencia. Se vuelve, finalmente, al lenguaje habitual. «La filosofía termina en perogrulladas..» Pero ¿de quién proceden las perogrulladas?

Nos hallamos aquí ante una verdadera mística del lenguaje corriente. Ya lo hemos dicho varias veces, pero es necesario insistir en que esto debe tomarse literalmente. Bajo la influencia de la filosofía lingüística la gente ha llegado a convencerse de ideas tan absurdas como la de que el libre albedrío o la interacción entre cuerpo y mente no plantean ningún problema. Con esta idea se ponen a la altura de los filósofos anteriores de quienes tanto se burlaban cuando pretendían conocer el significado del absoluto. Los modelos tácitamente aprobados por los filósofos lingüísticos no admiten estos problemas, y, por tanto, estos problemas *no pueden* existir. Pero el que, a pesar de todo, existan no les molesta. Su mística lo arregla todo.

Esta mística del lenguaje corriente o del sentido común está constituida por un conjunto de recursos poderosos, atrevidos y doblemente disfrazados que pretenden inculcar un supuesto sentido común o punto de vista usual. Existen muchas ideas semejantes a ésta, como la idea de que la vida en manadas es mejor, o la de los revolucionarios de la clase media, que pretenden que la vida del trabajador es, en cierto modo, superior a la suya[8]. El filósofo lingüístico que se entrega a lo que él llama un punto de vista ingenuamente realista hace algo semejante a lo anterior, aunque quizá menos difícil y menos interesante.

5. Una vuelta más al tornillo

Hasta ahora hemos visto en la filosofía lingüística un naturalismo disfrazado, un naturalismo que considera al hombre como un orador, un utilizador de lenguaje, y piensa que se pueden solucionar los problemas filosóficos prestando atención a la idiosincrasia, matices o dificultades de estos hábitos lingüísticos. Allí donde la vieja filosofía veía un complicado mundo de problemas, la filosofía lingüística ve un complicado conjunto de hábitos lingüísticos situados en un mundo carente de todo problema.

Pero, aunque éste sea el carácter esencial y central de la filosofía lingüística, existen otros. Puede darse otra vuelta al tornillo.

Es cierto que algunos filósofos lingüísticos, algunos estudios situados dentro de esta tradición, operan sobre este principio. Podríamos llamar a esta versión filosófica lingüística común o primativa. La filosofía lingüística puede clasificarse en:

Directa (común o primativa): Sugiere el naturalismo describiendo simplemente las usanzas *en* el mundo, hasta ver (si lo consegui-

---

[8] Bertrand Russell ha puesto de manifiesto la semejanza existente entre la devoción de Wittgenstein ante el «sentido común» y la de Tolstoy ante los campesinos. Afortunadamente, los *mujiks* de Tolstoi no podían recoger y propagar su doctrina, mientras que Wittgenstein podía hacerlo. Cf. *Encounter*, febrero 1959.

mos) cómo la ilusión no naturalista era un subproducto de su mala interpretación o hasta que consiga persuadirnos de que en el futuro lo veremos.

De lujo: Alterna o complementa esta sugerencia con la sugerencia contraria: «Es evidente que la forma de hablar no naturalista y «paradójica» tiene *también* su atractivo».

De gran lujo: Para la gente familiarizada con las dos primeras fases puede pasarse a la fase siguiente, que consiste en no sugerir nada. Algunos de los aforismos linguofilosóficos son muy obscuros, y algunos de los conjuntos de usanzas resultan tan carentes de objeto que esta frase puede ser la última. Pero los que tienen una fe a toda prueba han llegado a sentir placer por este juego, y siguen discerniendo cosas.

6. De lujo

Los procedimientos e ideas básicas de la filosofía lingüística directa son fáciles de describir y ya los hemos expuesto.

Al segundo grado de sofisticación lo llamaré clase de lujo de la filosofía lingüística. La clase de lujo consiste en sugerir una imagen naturalista *a la vez* que alternativa, describiendo el «uso corriente», pero insinuando, al mismo tiempo, algo inaccesible y fuera del alcance. Según ella, no sólo es esclarecedor el *uso*, sino también el *mal uso*. La idea general presentada por este método no es tanto que los problemas y teorías pasados surgieron simplemente de la interpretación de un uso erróneo de palabras, sino que los filósofos del pasado intentaron llegar a algo que desgraciadamente no puede expresarse, al menos directamente. Estas teorías eran, según ellos, formas dramáticas y desorientadoras de exponer algo que hubiera podido ser esclarecedor o importante.

Dentro del método de lujo se distingue lo que podría llamarse método dialéctico, que posee un interesante parecido con ciertas ideas de Hegel, según el cual la enunciación sucesiva de aserciones generales aparentemente incompatibles no es simplemente esencial y valiosa porque cada una de las aserciones y negaciones rivales expresaban una y otra cosa, sino porque el proceso mismo, especie de alternación, expresa algo que no podía ser expresado de otro modo. La forma característica adoptada por el proceso lingüístico dialéctico es de oscilación entre el lugar común y la paradoja. Tenemos aquí una interpretación de la filosofía considerada como un juego cuyas jugadas principales y decisivas son una sucesión de aserciones triviales o paradójicas dichas de modo vocinglero.

Daremos un ejemplo: Para resolver o «disolver» problemas como el de la naturaleza de los objetos materiales y del conocimiento que tenemos de ellos no sólo hace falta describir completamente nuestro uso de las expresiones objeto-material (como en la filosofía lingüística primitiva), sino también presentar a continuación las antiguas teorías no lingüísticas. (Presentar, por ejemplo, la teoría según la cual los objetos materiales no son sensaciones, y, por otra parte, no son más que colecciones de sensaciones.) Esta especie de corriente alterna resultará es-

clarecedora, pues al sentir la atracción de cada una de las teorías opuestas—los rasgos de nuestro uso de la expresión objeto-material que las sugiere sucesivamente—llegaremos a la comprensión de la verdad sobre esta expresión, sin vernos obligados a admitir ninguna. Contribuirán, por consiguiente, a su propia «disolución». Quien mejor ha expuesto este método ha sido el profesor John Wisdom[4].

Puede objetarse al método dialéctico que, con su infinita tolerancia, falla en todos los aspectos. Si cualquier filosofía manifiesta cierta penetración, y si no hay nada realmente falso, no se ha conseguido nada nuevo y una vez conocido el mecanismo de las oscilaciones, tan importantes por lo visto, será difícil verse tentado por ellas.

Esta infinita tolerancia está implícita en todo el análisis wittgensteiniano. La frase que popularizó el profesor Wisdom la expresa perfectamente: «Dígalo usted si quiere, *pero con cuidado*». Quería expresar con ello que para comunicar una idea podemos adelantar *cualquier* teoría filosófica (incluso, o particularmente, teorías incompatibles entre sí). En un sentido o en otro, tienen un aspecto justo, aunque sea peligroso tomarlas demasiado en serio, o en un sentido—cualquiera que sea—que no sea justo o penetrante.

Esta especie de relativismo está implícito en el análisis wittgensteiniano, ya que la noción de juego de lenguaje puede aplicarse *también* a los juegos de los filósofos; existen—o puede encontrarse—un contexto, en el que hasta las declaraciones de los filósofos constituyen una jugada. El único peligro es creer que se está participando en un juego serio cuando sólo se está participando en un juego filosófico.

Si se consideraran las aserciones filosóficas bajo este ángulo no se gastaría tanta saliva en balde.

Parafraseando a David Hume, podría resumirse esta postura de la forma siguiente: «Al coger en nuestras manos una obra de teología o de metafísica, preguntémonos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad o el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de la realidad y la existencia?* No. Bien; pues, a pesar de todo, *no* la tire al fuego; pero tenga cuidado, porque contiene ciertas enseñanzas disimuladas entre las paradojas y los lugares comunes».

En realidad, el wittgensteinismo encierra implícitamente dos posibles actitudes, un relativismo total, como acabamos de señalar, y un conservadurismo rígido. (El profesor Wisdom parece haber elegido la primera, mientras que la mayoría de los adeptos de Wittgenstein eligieron la segunda.)

Santayana dijo en alguna parte que nuestra nacionalidad se parece a nuestras relaciones con las mujeres; está demasiado mezclada con nuestra naturaleza moral para poder cambiarla honradamente, y es demasiado accidental para que merezca la pena cambiarla. La idea wittgensteiniana de nuestro lenguaje y esquemas conceptuales es parecida; nos hallamos demasiado envueltos en ellos para poder cambiarlos sin provocar confusiones y son demasiado accidentales y contingentes para que merezca la

[4] Esta teoría ha sido expuesta por el profesor WISDOM en *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, 1953.

pena cambiarlos. Partiendo de esta base puede llegarse a la conclusión de que podemos elegir los que queremos (ésta es la conclusión liberal y relativista de John Wisdom), o que, puesto que no hay ni puede haber ninguna razón filosófica para elegir una u otra, debemos atenernos a los antiguos esquemas.

Existe también una versión sencilla y no dialéctica del método de lujo. Consiste en sugerir que, además de los hechos complejos de la usanza, hay algo que, si bien no es directamente comunicable, puede ser objeto de investigación, y que la vieja filosofía tenía razón al esforzarse por alcanzarla, aunque su error fuera tratar de formularla.

Esta variedad de filosofía lingüística tiene cierto interés. No puede acusársela, como a la filosofía lingüística sencilla, de reducir la filosofía a un conjunto de verdades contingentes acerca de nuestro modo de usar las palabras (sugiriendo con ello el naturalismo y cometiendo inevitablemente el error naturalista). Las verdades sugeridas por *esta* variedad no parecen ser contingentes. Es un intento de penetración y ensanchamiento a la vez de estas verdades, y pueden invocarse para oponerse a quienes acusan a la filosofía lingüística de reducir todos los problemas a cuestiones relativas a los ritos verbales.

Pero si se invoca este ensanchamiento, hay que preguntarse cómo tomar estas verdades sugeridas y no contingentes. Si deben tomarse literalmente, *puede* entonces decirse algo acerca del lenguaje y de lo que puede describirse en tanto se especifican los juegos de lenguaje individuales. Si es así, ¿por qué no dejan que lo expresen y discutan, en vez de sugerirlo indirectamente?

No es éste el lugar de discutir los méritos de los ejemplos individuales de semejantes verdades no contingentes «acerca del lenguaje». Pero debemos señalar que no sacan provecho de su asociación con las técnicas más normales de la filosofía lingüística, o de su interpretación como ejemplos de la aplicación de su método. Por el contrario, esto sólo consigue obscurecerlas.

Después de exponer con lucidez el caso del subjetivismo é t i c o, Mr. R. Hare niega que él lo defienda, convenciéndose incluso a sí mismo de que «no comprende» el subjetivismo ético. Está claro que es tan capaz como cualquiera de comprender la tesis de que las valoraciones no son verificables contrariamente, digamos, a los teoremas matemáticos; no cabe duda de que no sólo comprende esta idea, sino que la aprueba. La razón por la que afirma «no comprender» el subjetivismo ético es que, de ser cierta, es una teoría necesaria que no tiene contraste, y que, por tanto, en virtud del modelo linguofilosófico del significado no constituye una tesis, no habiendo, por consiguiente, nada que comprender. Además, al afirmar que no la comprende y que no existe, oculta que, en realidad, la aprueba y existe, que no es «neutral» y que *no* «deja todo tal y como es».

Puede que sea cierto (suponiéndolo válido) que el subjetivismo ético tenga sólo antítesis confusas o contradictorias. Pero da la casualidad que estas confusas o contradictorias antítesis, que asimilan las valoraciones a los hechos, forman parte de la ideología de la mayoría de las socie-

dades, porque sólo las sociedades sofisticadas han descubierto la independencia entre el hecho y la valoración...

Lo malo de la filosofía lingüística es que impide la formulación de tales ideas y tiene el propósito de hacer creer que son, por así decir, no-ideas. Por consiguiente, hasta estas ideas desechadas, como la base naturalista de la filosofía lingüística sencilla, tienen que ser sugeridas o reprobadas, lo que no constituye ninguna ayuda para su claridad o para una discusión crítica.

Hay que añadir que el método de lujo no es privativo de la filosofía lingüística, y ello por dos razones: primera, son más frecuentes las preguntas sobre la forma en que aparece el lenguaje que las sugerencias sobre cómo *debe* ser. Y este «debe» no trata de la forma en que aparece un juego de lenguaje dado y facultativo. La segunda razón, y la más importante, es que este método es parasitario de la versión sencilla. Es la versión sencilla la que da a la filosofía lingüística su atractivo; no tiene ningún misterio, trata simplemente de nuestros hábitos de lenguaje, de descubrir su complejidad y de no dejarse engañar por simples modelos, teniendo en cuenta que las supuestas palabras clave tienen usos tan humildes como las demás. Sólo mezclándose e identificándose con esta especie de exclusión del misterio puede el método de lujo ser clasificado como completamente lingüístico, y considerado como teniendo una ligazón particularmente estrecha con el lenguaje. Señalemos también que cuando un filósofo lingüístico sostiene una tesis lingüística no sencilla, se interpreta inevitablemente como un apoyo al «naturalismo lingüístico», cuando, en realidad, no es más que una oposición a una «reducción» específica. El método de lujo por sí mismo no podría sugerir ni requerir la tesis de que el lenguaje como tal tiene importancia para la filosofía, ni de que al comprender algo acerca del lenguaje o relacionado con él se llega al entendimiento total. Aunque sea cierto que pueden formularse de modo para-lingüística, lo mismo que en el pasado lo fueron de forma para-psicológica o en términos de supuestos reinos del ser.

7. De gran lujo

Finalmente, tenemos lo que llamaré el método de gran lujo. Es un método original y refinado como esos platos o esos vinos tan elaborados que su sabor es difícilmente perceptible. Ya hemos señalado que este método constituye la última fase a que se llega después de una prolongada habituación al método sencillo. Mientras que el método sencillo sugiere a una visión naturalista, y el método de lujo sugiere esta visión y la opuesta a la vez, el método de gran lujo puede no sugerir absolutamente nada. Es una especie de feliz estado final que aparece cuando han realizado su obra los ejercicios místicos de la filosofía lingüística, cuando ya no queda ningún problema por exorcizar, y las delicias de la observación de la usanza pueden aceptarse por sí mismas. Esta fase no es para los neófitos, y, si hubiera *empezado* con ella, la filosofía lingüística no hubiera sido aceptada por nadie. Los halagos

y las promesas del método sencillo y del método de lujo fueron necesarios para ganar adeptos a este nuevo pasatiempo. Pero una vez establecido, numerosos sus adeptos, habitual y reputada su práctica, se pasó para disfrute del *connaisseur* al amargo método «de gran lujo».

Este método es, evidentemente, subsidiario de los dos anteriores, en particular de la versión sencilla. Alimenta los gustos adquiridos durante su práctica, sin servir ni sus fines ni fin alguno.

Del conocimiento

1. EL CÍRCULO DEL CONOCIMIENTO

La filosofía lingüística no posee teoría del conocimiento, sino, como ya hemos indicado, una teoría sobre los motivos de su imposibilidad y superfluidad, lo que equivale a decir que conocemos lo que normalmente creemos conocer, y que cualquier crítica radical o reevaluación de la Naturaleza y de los límites del conocimiento [1] humano son imposibles. Como en la ética, la filosofía lingüística tiende, en efecto, a subrayar las normas erigidas en la usanza común, así como en epistemología subraya los criterios de la adecuación intelectual que se hallan bajo los usos comunes. (La filosofía lingüística es una postura sostenible mientras los usos comunes no concuerdan entre sí en alguno de estos campos, aunque, en la práctica, los filósofos lingüísticos seleccionan simplemente para su exégesis los usos comunes que les convienen.)

La filosofía lingüística puede, por tanto, considerarse como una superación radical de los problemas del conocimiento que constituían el punto esencial de las filosofías del pasado.

Merece la pena señalar la relación entre el nuevo modo de considerar estos problemas y el antiguo. La «lógica informal» remplaza la «epistemología»; la busca de las reglas y condiciones para invocar un tipo de frase (la especificación de las situaciones en que puede permitirse la frase expresando una afirmación) sustituye la busca de algunos procesos parapsicológicos que se suponía precedían el conocimiento.

La filosofía lingüística no introdujo el modo casi lógico de considerar la cuestión, que ya tenía sólidos fundamentos cuando ésta apareció y desarrolló algunos de sus posibles corolarios. Bajo el impacto de la aparición de la lógica simbólica y del método analítico de Moore, la filosofía analítica en general adquirió tendencia a formular sus problemas en términos lingüísticos o casi lingüísticos como si se tratara de juicios o de proposiciones más bien que de entidades psicológicas o casi psicológicas. La filosofía lingüística añadió dos escalones más: el conductivismo y el diversificacionismo (polimorfismo).

Por conductivismo (que también podría llamarse examen en tercera persona) podemos entender que en este contexto no se trata de ningún espíritu desencarnado, ningún ego conocedor-del-mundo fuera del mun-

[1] Como ocurrió a consecuencia de la secularización del mundo occidental, aunque en el ambiente ahistórico de la filosofía lingüística esto se advierta poco.

do, ninguna cámara mística que no puede hallarse sino en la propia imagen, que aprende a usar el lenguaje y lo usa, sino, por el contrario, de una persona concreta en situaciones concretas. Aunque teorías como el positivismo lógico propiamente dicho hablaran del lenguaje en tercera persona y formularan el problema del conocimiento en términos lingüísticos, seguían siendo esclavos de la visión de este lenguaje, esencialmente usado como una especie de conjunto» humeiano de sensaciones, una conciencia de algunas cosas, pero no de una de estas cosas.

Que teorías como el positivismo lógico, semiexplícitas, se adhiriesen a la hipótesis de un yo conociente, de un ego trascendental fuera del mundo, no era simple ingenuidad. (No lo llamaban así, pero esta noción está implícita en el método que, para dar cuenta de cómo llegamos al conocimiento, deja de suponer el mundo natural, incluyendo el yo natural, teorizando luego sobre la forma en que este mundo del yo natural puede unirse al margen de elementos y «datos sensibles» puramente dados. Estos epistemólogos no creían literalmente en tal espectro conociente, pero creían que era una ficción legítima para investigar los fundamentos del conocimiento, y que les impulsaban buenas razones y no una supuesta ingenuidad.

Sus razones eran, en esencia, las siguientes: Podemos no suponer los hechos que normalmente conocemos acerca del mundo, al pretender explicar nuestro conocimiento del mundo como un todo, pues hacerlo es actuar de forma circular. Podemos, por ejemplo, no explicar el mundo bajo el ángulo de una historia causal sobre las ondas luminosas, la excitabilidad nerviosa, etc., pues hacerlo equivaldría a suponer que *ya* tenemos conocimiento de las ondas. de la excitabilidad. etc., y que sabemos que este conocimiento es sólido. Por el contrario, teorizar acerca del conocimiento equivale a *poner en suspenso* nuestras convicciones normales y examinarlas de nuevo, mientras que un análisis naturalista examina el conocimiento presuponiéndole y prejuzgando la conclusión (presuponiendo los hechos naturales invocados al dar una descripción causal del conocimiento).

Por *este* motivo (y no por una hipótesis previa de un puro yo o de datos sensibles, etc.), los teóricos del conocimiento, incluyendo los que, como los positivistas lógicos, estaban decididos a seguir en sus treces, dejaron de suponer el yo natural y sus actos naturales, remplazándolos por variantes del tema del conocedor fantasma. Lo importante acerca de los «datos sensibles» para la teoría del conocimiento es que no son sólo sucesos en el mundo, como los que normalmente llamamos sucesos, sino sucesos lógicamente previos al mundo natural sobre el cual se erige este mundo. Está claro que la noción de «dato sensible» se presenta como un intento de dar al átomo lógico, a partir del cual tenía que edificarse todo conocimiento, una interpretación expresada en términos de algo conocido y sentido, lo cual se realizó haciendo de él una especie de *sensación*. El «dato sensible» es una noción híbrida, no necesariamente mala, producida por el cruce entre el átomo esencial del conocimiento (no

hay en el *Tractatus* ningún intento de identificar concretamente este átomo) y algo susceptible de ser experimentado: la sensación [2].

Cualesquiera que sean los defectos o la inversosimilitud de postular conocedores fantasmas, datos sensibles, etc., los motivos que impulsan a hacerlo son poderosos; la única alternativa es examinar de modo realista el conocimiento, como lo hacen las personas concretas cuando examinan hechos concretos, pues hacer esto equivale a prejuzgar todo el problema del conocimiento. (La filosofía lingüística consiste en intentar demostrar que ello *es* legítimo.) Analizando el conocimiento como tal, parece ilegítimo suponer lo que ya sabemos sobre las costumbres de la gente, los hechos, la excitabilidad nerviosa, etc. Más que cualquier otro, este argumento continuaba la tradición filosófica epistemológica e impedía el triunfo del viejo naturalismo, pese a los éxitos de esta ciencia experimental que parecía dar cuerpo y ejemplificar el punto de vista naturalista, el hábito de analizar las cosas «en tercera persona» (incluso la gente), como si fueran objetos.

La filosofía lingüística de Wittgenstein superó este argumento o, por lo menos, lo pretendía. Afirmaba haber sustituido el examen epistemológico, y no cabe duda que Wittgenstein consiguió convencer a los filósofos, mediante unas observaciones impresionistas sobre el lenguaje, de algo que la ciencia no consiguió demostrarles. ¿Cómo consiguió este éxito? ¿Cómo su versión del naturalismo logró eludir la circularidad?

En realidad, no lo logró; solamente lo aparentó. Por una parte, los filósofos están familiarizados con la circularidad del naturalismo corriente, pero no la distinguen claramente cuando este círculo se presenta bajo la forma lingüística.

En segundo lugar, esta circularidad ha sido ya *medio* realizada por la forma de hablar de estos filósofos, influidos por la nueva notación lógica, por el estilo filosófico de Moore y por la «negación del psicologismo» (es decir, la insistencia en considerar las proposiciones independientes de sus concomitantes subjetivos). Estas formas de hablar se referían a manifestaciones en tercera persona, bien de modo impersonal o haciendo abstracción del conocedor y, por tanto, del conocedor fantasma. Frente a estas filosofías, la filosofía lingüística aparece como un progreso, como un examen más coherente que mira hacia el conjunto lingüístico y hacia la parte de mundo a la cual se refiere, y hacia el propio orador, en tercera persona, y de forma no fantasmagórica.

---

[2] Quizá merezca la pena añadir que esta identificación no fue nunca totalmente fructuosa, pues las sensaciones no se comportan de un modo que concuerde con los constituyentes esenciales del conocimiento; no están siempre plenamente determinadas, pues a menudo no estamos totalmente seguros de las sensaciones que experimentamos. Uno de los ejemplos frecuentemente citados es el de la sensación visual que tenemos ante un espacio sembrado de puntos luminosos, cuyo número no siempre podemos determinar. Pero si la sensación ha de ser una de las bases atómicas de nuestro conocimiento, no puede *ex hypothesi*, ser confirmada por otra cosa, pues toda comprobación tendrá que referirse finalmente a estas sensaciones, las cuales se hallan por encima de toda comprobación. Así, pues, en el caso de una sensación ambigua, nos vemos obligados a buscar un estímulo *más* esencial (contradiciendo así la hipótesis inicial), o a decir que la realidad es inherentemente ambigua, lo que tampoco es satisfactorio.

En tercer lugar, el nuevo naturalismo era mucho más aceptable porque no obligaba a los filósofos a levantarse de su butaca e ir al laboratorio, sino que sólo les hacía reformar sus costumbres *sin* moverles de su butaca; en vez de teorizar sobre los conocedores fantasmas o los elementos esenciales del conocimiento, sólo tenían que pensar, en tercera persona, sobre la forma de usar el lenguaje. Esta reorientación no es tan amarga. Lógicamente, quizá no sea éste un argumento poderoso, pero, históricamente, puede constituir una de las razones decisivas del éxito académico del naturalismo lingüístico.

En cuarto lugar, este naturalismo tiene una justificación racional imposible de comprobar; el tipo de noción requerido para abandonar el punto de vista natural—nociones como la del conocedor desencarnado, el átomo esencial de conocimiento o el dato sensible—se declara carente de sentido e ininteligible; se tolerará su empleo o el de cualquier noción explicándolo bajo el ángulo de su «uso» (en el mundo) o del «lenguaje corriente», es decir, precisamente desde el punto de vista natural que se pretendía poner en duda, lo que es evidentemente imposible. Por tanto, no se permite poner en duda el punto de vista natural, considerando esta duda como patológica y los conceptos que usa ininteligibles. (Como ya hemos indicado, queda claro que el naturalismo está tácitamente contenido en los criterios de salud y de inteligibilidad.)

Finalmente, el diversificacionismo parecía confirmarlo porque, si el «conocimiento» consiste en una gran variedad de cosas, ya no es tan tentador suponerlo fuera del mundo.

El adepto de la epistemología tradicional puede burlarse con razón del filósofo lingüístico wittgensteiniano por la circularidad de su procedimiento, aunque este último trate de evitar que su conducta parezca circular insistiendo en que debemos empezar por el mundo tal y como suponemos normalmente que lo conocemos y afirmando que «no logra comprender» los conceptos necesarios para colocar el mundo «entre paréntesis», para saber cómo lo conoceríamos partiendo de un punto cero. (Desde Descartes, los epistemólogos han tratado siempre de partir del punto cero para no prejuzgar nada, aunque no se hayan puesto nunca de acuerdo sobre la determinación de este punto.) El filósofo lingüístico ridiculiza entonces al epistemólogo por no adoptar el argumento circular, por *no* «dar el mundo por supuesto», y, en efecto, podemos llegar a envanecernos a este respecto, pues sabemos que, como la señora filósofo que decía que «aceptaba el universo», *teníamos algo mejor*. Por consiguiente, la circularidad no sólo se camufla y se protege del desafío proscribiendo simplemente los términos necesarios para retarla, sino que también la refuerza poniendo hábilmente de manifiesto la terrorífica confusión intelectual y social que implica *no* comentarlo...

2. La multiplicación más allá de lo necesario

En el epígrafe anterior, la progresión lógica, y, hasta cierto punto, temporal, hacia la posición linguofilosófica se presentaba como un conductivismo aplicado a una formulación lingüística del problema del co-

nocimiento, y reforzado por el aditamento del polimorfismo. Pero, en realidad, también podía considerarse el polimorfismo como el punto central (con el conductivismo como tema anexo), y presentar la aparición de la filosofía lingüística bajo *el* ángulo del polimorfismo.

Considerados bajo este aspecto, los antecedentes de la filosofía lingüística están constituidos por los descubrimientos de Russell según los cuales: *a)* El lenguaje es más rico en «formas lógicas» de lo que anteriormente se suponía, y *b)* La «forma lógica» no corresponde siempre a la forma gramatical. El primer descubrimiento se basaba en el hecho de que, aunque se suponía que todas las proposiciones tienen una forma sujeto-predicado que consiste en la atribución de una característica a un sujeto, se descubría que era esencial considerar las proposiciones «relativas» (las que enuncian cierta relación entre dos o más sujetos) como un grupo independiente. El segundo descubrimiento atraía la atención sobre hechos como el de que una proposición que parecía tener la forma sujeto-predicado era, en realidad, mucho más compleja. (Uno de los ejemplos más famosos es la frase «El actual rey de Francia es calvo», que no puede interpretarse como atribuyendo calvicie a un sujeto, pues no existe tal sujeto y, sin embargo, no deja de tener sentido esta frase. Se explicaba diciendo que, a pesar de ser gramaticalmente *una* frase, lógicamente es una conjunción de cierto número de aseveraciones.)

Russell, que hizo estos descubrimientos, no multiplicó las formas lógicas más allá de lo necesario, y aunque distinguiera la forma lógica de la forma gramatical pensaba que debía descubrirse una forma lógica bajo la forma gramatical. Se puede decir que la filosofía lingüística nació en el momento en que se desarrollaron estas ideas. ¿Cuál es el criterio de la «forma lógica» si se trata de algo que ha de descubrirse *bajo* la forma verbal? Fundamentalmente, este criterio sólo puede ser lo que se *hace* con la manifestación verbal, su contexto general en el mundo de las cosas y de otras manifestaciones. Pero si es así, no es necesario limitarse a un número determinado de formas lógicas, pues los contextos del lenguaje son muy numerosos. Recíprocamente, si la multiplicación de formas lógicas alcanza cierto grado, requiere una interpretación conductivista; los reinos lógicos platónicos son plausibles o atrayentes si realizan cierta economía, pero si no lo hacen (si las formas lógicas son tan numerosas como las formas o maneras de hablar) no se obtiene ningún beneficio superando los actos lingüísticos reales. Así, pues, una idea conductivista (o naturalista) del lenguaje, y una idea diversificacionista o invertebrada del lenguaje, se fortalecen mutuamente en una especie de círculo y ambas pueden considerarse como dimanando de la adulteración sufrida a principios de siglo por la «forma lógica». (La filosofía lingüística es una especie de occamismo al revés: las entidades y las formas lógicas no deben eliminarse, sino multiplicarse. La idea de Wittgenstein de que en filosofía uno debe describir y no explicar está ligada a la idea de que existen innumerables especies de lenguaje; en efecto, si sólo se describe, no puede unificarse ni reducirse la cantidad. A la inversa, si existe una variedad infinita de especies de lenguaje no puede unificarse ni explicarse, sino sólo describirse.)

También puede considerarse como el punto culminante de una pro-

gresión que empieza por no aceptar ya la idea de que la forma verbal es un seguro indicio de una forma lógica, pero piensa aún en la forma lógica como en una representación de la forma gramatical, y, partiendo de ello, recurre a los criterios relativos a la conducta y al contexto como medios de discernir la verdadera forma lógica, para llegar a una teoría que equipare la forma lógica con la conducta y el contexto, sin ver la necesidad de una noción lógica que no sea las reglas y el contexto de la conducta verbal en cuestión, el *uso*. También puede verse cómo este conductivismo y este diversificacionismo socava la idea, fundamental en el atomismo lógico, así como en las teorías del *Tractatus*, de que existe un ejemplo subyacente del mundo (a descubrir mediante una valoración correcta de la forma lógica, perceptible por una especie de rayos X lógicos). Ello ayuda a superar la epistemología subrayando el «punto de vista natural». Si la forma lógica no es más que el contexto conductivo y el uso de aseveraciones, y si éstas son de una variedad infinita, no puede inferirse de la forma lógica ningún esquema subyacente del mundo. O, mejor dicho, lo que se infiere es que el mundo es tal como parece y está compuesto de cosas como estos actos y contextos de lenguaje que dan su sentido al lenguaje.

3. Algunos contrastes

Como ya lo hemos señalado, puede considerarse la aparición de la filosofía lingüística como la sustitución del punto de vista epistemológico, de la valoración crítica de lo que conocemos, por una idea antiepistemológica, que niega tal posibilidad, y considera el ego conociente como una cosa entre otras en el mundo, que maneja el lenguaje y que no es más que una actividad entre otras *en* el mundo. Se excluye desde el principio el misterio, ofreciéndose, por tanto, una posibilidad de crítica *general*, lo que se presenta como un mérito. Por otra parte, puede considerarse también como la sustitución de la teoría de la oculta y homogénea «forma lógica» subyacente al lenguaje, por la idea de que el lenguaje es conducta, aunque muy diversa, y que, por consiguiente, su estructura es homogénea *u* oculta. Estas dos maneras de considerar las cosas se refuerzan mutuamente en muchos aspectos, pues el diversificacionismo proporciona al conductivismo una diagnosis del por qué se cae en la tentación de no adoptar el punto de vista conductivista («porque es equivocado tener del lenguaje una imagen simple y homogénea), mientras el conductivismo garantiza que el papel y el significado de las expresiones debe buscarse en las actividades y contextos considerados naturalmente. Como vemos, este círculo no tiene salida.

Ejemplos de estos progresos y transformaciones pueden hallarse en las transformaciones sufridas por las ideas de Wittgenstein entre el *Tractatus* y las *Philosophical Investigations*.

Dice el *Tractatus* a propósito del yo conociente:

> «Hay, pues, ciertamente, un sentido en el cual se puede hablar de filosofía del yo no psicológico.

> **El yo entra en filosofía** por el hecho de que «el mundo es mi mundo».
>
> El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite; no una parte del mundo» (5.641).

Y, a propósito de la sencillez, dice:

> «Los hombres han tenido siempre la vaga idea de que debía haber una esfera de cuestiones cuyas respuestas—*a priori*—estuviesen simétricamente unidas en una estructura acabada y regular.
>
> Una esfera de la cual sea válida la proposición: «simplex sigillum veri» (5.4541).

No cabe duda que estas dos aserciones son fundamentales en el *Tractatus*, así como en la mayoría de las diversas teorías del conocimiento que han formado la principal tradición filosófica occidental por lo menos durante tres siglos. La filosofía lingüística las da vuelta y las sustituye por la insistencia en el conocedor concreto, en el que usa el lenguaje, y en la idea de que *simplex sigillum falsi.*

También pueden considerarse las últimas ideas de Wittgenstein como un desarrollo de la idea del *Tractatus*, según la cual los «conceptos formales» no designan nada[3], con la diferencia de que ahora se considera que los conceptos formales son numerosos e inherentes al lenguaje natural y «humilde»[4] (ni especial ni separado) en vez de escasos y, en cierto modo, absolutos, y superiores a los conceptos corrientes. Pero, desgraciadamente, mientras multiplican e introducen los «conceptos formales», los filósofos lingüísticos insisten en considerarlos *neutros* en relación con las conclusiones fundamentales. Este grave error es, en parte, un residuo de una fase anterior en la que al menos era plausible.

En el *Tractatus* Wittgenstein apuntaba unos conceptos muy generales que proporcionaban la estructura que permitía decir cosas acerca del mundo, pero que no reflejaban nada y de los que podía sostenerse con cierta plausibilidad que eran neutros). Pretendía que el error de la filosofía consiste en tratarlos como nombres de *cosas.*

Persistió en la idea de que los conceptos formales porporcionan la estructura que permite hablar, sin decir nada por sí mismos, que el filósofo tiene que ocuparse de ellos y no de decir cosas; que resulta difícil decir nada sobre *ellos*, pero que pueden mostrarse o exponerse. Pero en sus ideas últimas relacionaba *diferentes* conceptos formales con muchos posibles juegos de lenguaje (algunos de estos juegos pueden ser de una aplicación muy restringida y localizada) en vez de relacionar estos conceptos formales con un solo juego de lenguaje fundamental y que lo abarcara todo (el que apuntaba en el *Tractatus).* Sobrevivieron sin justificación en la filosofía lingüística el neutralismo y el formalismo, lo que tuvo consecuencias desastrosas.

---

[3] «Mi pensamiento fundamental es que las «constantes lógicas» no representan nada.» (40.312.)

[4] *Philosophical Investigations*, 97.

4. Realismo e idealismo

Existen aspectos en que las ideas primeras y últimas de Wittgenstein *no* se hallan en mutua oposición, y en los que formula las mismas y erróneas hipótesis.

Estos errores consisten en suponer que «se puede tener una justa visión del mundo», que existe una visión absoluta desprovista de todo intermediario, y que, junto a este error, y como consecuencia del conocimiento que se tiene de la dificultad de expresar esta visión, está la idea de inefabilidad. Abandona aparentemente la pretensión de «tener una justa visión del mundo», pero, en realidad, esta idea sigue en pie en su pensamiento último, y la persistencia en hablar de visiones inefables es clara prueba de que persevera en ella. Tanto al principio como al final de su obra sigue pensando que el conocimiento absoluto es incompatible con las condiciones generales del *hablar*. Pero como en su pensamiento se hallan afirmaciones absolutas, tiene que achacárselas a lo inefable o a lo sugerido.

Consideramos la filosofía lingüística como un punto de vista nuevo que sustituye el viejo hábito filosófico de examinar la relación entre la mente y el mundo, por la relación entre el lenguaje y el mundo (que caracteriza *a la vez* la doctrina del *Tractatus* y la de la filosofía lingüística propiamente dicha). Lejos de impedir la reorientación de los viejos problemas de la teoría del conocimiento, estas cuestiones acerca del modo en que la mente (ahora el lenguaje) puede alcanzar, reflejar, incorporar los objetos que conoce (ahora, de los que habla), reaparecen, pero bajo otro aspecto.

El más importante de estos problemas quizá sea la cuestión del *Ding an sich*, de la-cosa-en-sí. La noción misma de conocimiento requiere que haya algo que exista independientemente, fuera del conocimiento, para que el conocimiento sea el conocimiento *de*, así como la noción de lenguaje requiere que haya algo extralingüístico *a* que puedan referirse las expresiones.

Hasta ahora todo va bien, pero pronto vuelve a surgir el problema. Si todo conocimiento es conocimiento mediante y a través de una mente (o, si todas las aserciones se hallan en un lenguaje, forman parte de un conjunto de conceptos sujeto a ciertas normas), ¿cómo podemos entonces saber (decir) a qué es anterior y de qué es independiente esta desconocida y no mencionada X, y ser conocida (descrita en la conversación? ¿Cómo saber (decir) si efectivamente existe o a qué se parece?

Realista es quien, impulsado por la idea de que sólo existe conocimiento *de* algo, persiste en la idea de que, pese a todas las dificultades, debe haber algo. Y, con igual razón, su adversario puede demostrarle [5] que hablar de algo antes de conocerlo es *ex hypothesi*, hablar de algo que *no* se conoce (o intentar decir lo que son unas cosas de las que no se ha hablado).

---

[5] Cf. R. G. Collingwood, *An Autobiography*, 1939, Pelican Edition, 1944, página 31.

Hallamos una exacta réplica de este problema en la formulación lingüística de la situación. Pero como la situación está descrita desde el ángulo del significado y de sus límites, y no desde el del conocimiento y sus límites, la X-anterior-al-lenguaje no se transforma en algo incognoscible, sino en algo *inexpresable, inefable.* La forma lingüística del idealismo es una teoría de lo inefable, que declara que el *Ding an sich* se halla fuera de los límites de lo cognoscible. Y esto es precisamente lo que ocurre en el *Tractatus.* Es una descripción de lo que se supone eran realmente el mundo y el lenguaje bajo las apariencias superficiales, y de lo que permitía a uno describir al otro. Mas para describirlo tenía que decir lo que sin el otro era cada uno de ellos, y para ello tenía que decir lo que eran las cosas antes que algo sobre ellas. Wittgenstein lo dijo y declaró públicamente que sus propias afirmaciones carecían de todo sentido, puesto que violaban el argumento plausible por el cual no puede decirse lo que son las cosas sin decir algo.

Así, pues, considerado desde el ángulo de la vieja oposición, el *Tractatus* era una obra realista y subjetiva a la vez. Realista, porque decía efectivamente lo que (y cómo) eran las cosas antes de reflejarse en el lenguaje, aunque por otro lado tuviera pleno conocimiento del argumento subjetivista de que ello es imposible. Si se concede más importancia a las ideas expuestas al principio del *Tractatus*—que le dan contenido—, éste puede considerarse como una obra linguorealista. Pero si, por el contrario, se concede más importancia a su retractación al final de la obra, se trata entonces de una obra linguosubjetivista. Aunque la cómoda teoría de la inefabilidad le permita también adoptar ambos términos.

5. Cómo somos cuando no miramos

Sin embargo, este dilema subsiste, aunque mejor disimulado, en su última obra, en la filosofía lingüística propiamente dicha.

A lo largo de su vida Wittgenstein se ha comportado como un hombre obsesionado por la cuestión de saber a qué se parecía cuando *no* se miraba en un espejo. Le es imposible, por hipótesis, llegar a saberlo. En el *Tractatus* nos dice una y otra vez detalladamente, y más brevemente al final, que *no puede decir.* Que cada cual se quede con la parte de la historia que más le guste.

En su última obra se alterna el equilibrio entre el mirar al espejo para ver a qué nos parecemos cuando no miramos en él, y las razones por las que tal mirada es imposible. Estas últimas ocupan más espacio que la primera. En su última obra examina con mucho más detalle el lenguaje, con el fin de demostrar la imposibilidad de decir de un modo absoluto lo que son las cosas y lo que serían si no mediara el lenguaje. (Estrictamente hablando, el tema principal de su última obra es la imposibilidad de conseguir un lenguaje perfecto, preeminente o privado, aunque, en realidad, sea lo mismo, ya que estos lenguajes, de ser posibles, mostrarían, cada uno en su propia dirección, lo que son realmente las cosas, independientemente de ser dichas o pensadas por un

lenguaje particular. Un lenguaje perfecto reflejaría el mundo sin redundancia ni omisión, y un lenguaje privado reflejaría la substancia misma de la experiencia.)

Pero no consiguió eliminar la mirada, el relato de lo que no podía ser relatado. En primer lugar, había que decir o, al menos dar a entender algo al margen de cualquiera y de todos los lenguajes, con el fin de explicar el objetivo de la exploración de los límites del lenguaje individual y real. La verdad por la cual no podemos decir cómo son las cosas fuera de todo lenguaje no puede ser una verdad dentro de un lenguaje particular, sino al margen y por encima de todos ellos. Así permanecía, al menos, una verdad trascendente al lenguaje (aunque tristemente negativa) expresada por Wittgenstein, que, sin embargo, afirmaba que era inexpresable por hallarse fuera de todo juego de lenguaje dado.

Así, pues, la teoría de la inefabilidad permanece bajo varios aspectos, según uno de los cuales la filosofía transmite ideas que sólo se consigue desfigurar enunciándolas, o, de un modo más desconcertante aún, diciendo que es «terapéutica». Esta última idea es más desconcertante, pues el mensaje transmitido, pero no enunciado, está simplemente encerrado en el concepto de «salud»; el hombre curado es quien ve el mensaje o, tal vez, el que no hace ni ve nada que viole las ideas encerradas en este mensaje.

La teoría de que los problemas filosóficos están «disueltos» está estrechamente ligada a lo siguiente: equivale a decir que los problemas filosóficos no tienen ninguna solución que pueda exponerse, pero que desaparecen simplemente tras un examen conveniente del lenguaje. Por ejemplo, un examen detenido del lenguaje real, efectuado bajo la dirección de una persona ya familiarizada con las ideas inefables, llevará tarde o temprano a la misma idea.

Wittgenstein pudo abstenerse en algunas ocasiones de decir lo que no puede decirse (aunque la balanza se inclinara entonces hacia el no decir más que lo que podía decirse—descripciones del lenguaje—), pero predicaba esta ausencia de claridad. El no consiguió nunca practicarla totalmente, aunque sí sus seguidores, en particular los que transformaron sus procedimientos en «pura investigación». (Una vez hecho esto, la necesidad de transgredir los límites de lo que puede decirse, la necesidad de explicar el objeto de ello, disminuyen, naturalmente, pues ya no existe ningún objeto.) El mismo no logró seguir la regla que prohibía expresar lo inefable, pero hizo muchos esfuerzos por conseguirlo y el resultado del inestable compromiso entre el silencio y la expresión constituyó su manera más característica de exposición, que estaba constituida por repliegues, una aparente cautela y el deseo de castigar todo intento de formular su posición [6], todo ello considerado por él como tergiver-

[6] El profesor JOHN WISDOM intentó sustraerse a este castigo exponiendo las ideas de Wittgenstein en una nota al pie que no quería sugerir ni que «aprobara esta clase de lenguaje, ni que la reprobara». (Cf. *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, 1953, pág. 37.) Es la ambigüedad de Wittgenstein la que provoca estas actitudes tan contradictorias.

saciones. La naturaleza misma del asunto obligó a *todos* a decir poco o demasiado, a expresar lo inefable o a *no* expresarlo.

Por consiguiente, su enseñanza y la de sus seguidores está impregnada siempre por un *doble pensamiento*: las ideas que justifican la función terapéutica no deben pronunciarse y, a su vez, deben curarse al ser pronunciadas.

Existían, claro está, diferencias entre la verdad comunicable, pero inexpresable e inefable, de sus ideas primitivas y sus ideas últimas.

Esta diferencia puede expresarse de la manera siguiente: el *Tractatus* decía: «El mundo es la *totalidad de los hechos* y no de las cosas» (las cursivas son mías), mientras que su filosofía última afirmaba que el mundo era la *totalidad de las cosas*, no de los hechos. Decir que el mundo es una totalidad de *hechos* (y que el lenguaje refleja estos hechos y luego reúne la multiplicidad de pequeños espejos individuales) demuestra que, para toda la formulación lingüística, seguía teniendo una visión del problema en primera persona, una visión tradicional y epistemológica, y no una visión naturalista, en tercera persona, esencial para sus últimas ideas. Los «hechos» son, en efecto, lo que el mundo es cuando se le divide en unidades de *experiencia* y no en unidades de *cosas*. Decir que el mundo es una totalidad de *cosas* equivale a decir que en medio de las cosas existe un conjunto de actividades conocido como lenguaje, que no *refleja*, sino *forma parte* del mundo. En resumen, pensaba en su juventud que el lenguaje reflejaba el mundo y en su vejez que *no* lo reflejaba.

La primera verdad inefable era que el mundo prelingual estaba reflejado en el lenguaje perfecto—una cantidad de pequeños hechos atómicos individuales reflejado cada uno en una frase atómica, totalmente independiente uno de otro y, como totalidad, formando el mundo—. Las frases que los reflejan (añadiendo tal vez algunas versiones resumidas, abreviaciones y cúmulos de estas frases eran todo lo que podía decirse, y, por tanto, verdades como la de que esto era todo lo que podía decirse, tampoco podían decirse.

Las últimas verdades inefables no eran las que trascendían a *un* lenguaje perfecto, sino las que trascendían a *toda* una infinita multiplicidad de juegos de lenguaje y de lenguajes naturales; trataban de decir algo válido independientemente de las reglas de todas o de cualquiera de los lenguajes específicos (como, por ejemplo, que toda verdad está ligada a los lenguajes específicos y, por así decirlo, interna en ellos).

Como vemos, tanto el contenido de lo inefable como el modo de transmitirlo había cambiado.

6. «La justa visión del mundo»

Pese a la necesidad de decir, y a la de *no* decir, subsistiendo aún la teoría de lo inefable, en ambos casos por el mismo error básico, es decir, por un conjunto de nociones de que existe algo que «tiene una

justa visión del mundo» [7] y la presunción inconfesada de que el conocimiento, o, al menos, el conocimiento *real*, constituía una especie de unión o de *contacto* no mediatizado por nada.

Esta absurda idea constituye el fundamento de toda la obra de Wittgenstein, tanto en su juventud como en su vejez, no consiguiendo liberarse nunca de ella.

Con toda evidencia impregnaba la idea formulada en el *Tractatus*, según el cual la verdad de las frases reside en reflejar, reproducir e imitar los hechos de que dan cuenta. Cuando este modelo de lo que es saber o representar resultaba inaplicable en su doctrina, *en* relación con su objeto, proclamaba que, al menos, podía «mostrarse» esta doctrina. Mostrar equivalía simplemente a exhibir una especie de *Ding an sich*—relación entre el lenguaje y el mundo—, que no podía realizarse dentro de un objeto sin un infinito retroceso. La representación de cómo reflejan el mundo las frases individuales y de cómo esta teoría, en conjunto, tenía, a su vez, que transmitirse se basaban en la representación del conocimiento-como-contacto-con-la-cosa-conocida. En un caso, la cosa dejaba una señal, una imagen-reflejo en la frase; en el otro caso, no podía permitirse semejante señal, pues su presencia en el reino de las frases-reflejo hubiera trastornado la teoría, realizándose así un *contacto-sin-señal*, exactamente a lo que equivale «mostrar» en el *Tractatus*. Se ve algo, pero sin que pueda *decirse* nada. Podemos ver la *cosa misma* (nos es «mostrada»), aunque no esté mediatizada por ningún concepto, como la veríamos si fuera pronunciada. ¡«Reflejar» era lo mejor después de *ser;* «mostrar» después no era lo mejor, sino realmente lo mejor en sí!

En su obra última Wittgenstein rechazaba con énfasis la teoría del conocimiento del contacto o del reflejo en lo referente al conocimiento común y no filosófico. La insistencia que ponía en los juegos de lenguaje estaba encaminada a poner de manifiesto que las declaraciones y las palabras no funcionan porque reflejen hechos, sino porque desempeñan un papel dentro de un sistema de conducta. Hasta este punto superaba la teoría del conocimiento del contacto en un plano (en *uno* de los dos planos en que la había mantenido en el *Tractatus)*. Pero, en el plano de la verdad inefable transmitida por la filosofía, *no* la superó. Los juegos de lenguajes, el funcionamiento de los conceptos, seguían siendo *mostrados*, «descritos» [8], sin que aparentemente existieran teorías intermediarias. (Esta ilusión es la que permite al filósofo lingüístico creer que su descripción de los conceptos son imparciales y no sufren la influencia de ninguna de sus propias teorías.)

El principio de abstenerse de teorizar, de no decir nada que utilice conceptos, sino más bien de «mostrar», de describir sistemas de lenguaje, inventados o ya existentes, se basa en la noción de que, en cierto modo, puede conocerse una cosa entrando en contacto con ella. Pero incluso *si* él y otros filósofos lingüísticos se limitaran a *exhibir* usanzas y juegos de lenguaje, seguiría dándose el caso de que la exhibición

---

[7] Cf. *Tractatus*: «Quien me comprenda... tendrá una justa visión del mundo» (6.54).

[8] *Philosophical Investigations*, 109.

de muestras sugiere o ilustra alguna idea. La noción de conocimiento-por-contacto, reducida por Wittgenstein en sus últimas obras, al conocimiento *de* lenguajes y no aplicada al conocimiento *dentro* de los lenguajes específicos, queda aún más reforzada por el diversificacionismo, ya que, puesto que todo es muy distinto de todo lo demás, cualquier descripción de ello resultaría forzosamente falsa; así, pues, sólo puede llegarse a la verdad considerando una cosa en acción, *viéndola*, haciéndola. El diversificacionismo es, a la vez, una teoría lógica y empírica; es el resultado lógico de la supuesta necesidad en filosofía de *mostrar* y describir, sin explicar ni generalizar, ya que sólo puede mostrarse lo individual y no lo general. Pero se supone que da cuenta de la diversidad empíricamente averiguable.

Varias afirmaciones absurdas de la filosofía lingüística no son más que corolarios de este error, en particular la afirmación de que la filosofía lingüística es neutral, y no utiliza conceptos preconcebidos, sino que muestra simplemente lo que son los sistemas de lenguaje con el propósito de evitarnos malentendidos, etc. Pretende ser, por así decirlo, una cámara fotográfica. Una vez comprendida la imposibilidad de tal conocimiento no mediatizado, en cualquier nivel (no con respecto a sistemas de pensamiento como tales, ni mucho menos aún con respecto a cosas especificadas *dentro* de sistemas de pensamiento) se percibe plenamente lo absurdo de estas pretensiones de falta de doctrina y de neutralidad.

Esta diagnosis del error fundamental de Wittgenstein ayuda a explicar la paradoja de la filosofía lingüística que, surgida de la sofisticación del lenguaje, y poco menos que obsesionada porque la mayoría de las relaciones de significado *no* sean igual a una mención a un contacto o un reflejo entre un símbolo y una cosa, comete, sin embargo, sistemáticamente este mismo error e incluso apoya en él. Denuncia el error en lo que se refiere a los conceptos individuales, *dentro de* los juegos de lenguaje, pero lo comete sistemáticamente en lo referente a los juegos de lenguaje, usos o clases de lenguaje tomados como *conjuntos*. Este error, situado en el corazón mismo del pensamiento linguofilosófico, reaparece bajo varios aspectos. El argumento de los casos paradigmáticos, efectuar inferencias erróneas desde la usanza real hasta la usanza válida, etc., son casos particulares de este mismo error. Aunque sepan que las jugadas dentro de los juegos de lenguaje no están relacionados con las cosas de modo tan simple, y raras veces son nombres, los filósofos lingüísticos tratan los juegos de lenguaje como conjuntos simplemente relacionados con sus contextos, y no como si encerraran interpretaciones más profundas. (Si esto *fuera* cierto, el ACP sería válido.) Pero, de hecho, los juegos de lenguaje o los sistemas como conjuntos, tanto como las jugadas individuales dentro de ellos, no tienen una relación tan sencilla con sus contextos. Si esto se admitiera, no habría por qué oponerse a la filosofía lingüística—y gracias a su vaguedad inherente podría aceptarse—. Pero si efectivamente se acepta desaparecen todos los rasgos antes enunciados, como la neutralidad, la virtud terapéutica, la pasividad,

etcétera. Los juegos de lenguaje como conjuntos deben, por tanto, ser recusados; recusaciones éstas que deben ser discutidas, pero no prejuzgadas ni curadas.

7. Los sabios de Lagado

Jonathan Swift ha descrito muy bien este error fundamental de la filosofía lingüística:

> «Se les había ocurrido [en Lagado] el expediente de que, puesto que las palabras no son sino nombres de las cosas, sería más conveniente para todos los hombres llevar consigo las cosas que fueran precisas para expresar lo que tenían que decir..., muchos sabios y letrados se habían adherido al nuevo sistema de expresión..., que sólo tenía el inconveniente de que si el asunto que iba uno a tratar era muy importante se veía obligado... a llevar muchos bultos a cuestas... Yo vi más de una vez a dos de aquellos sabios, desfallecientes bajo el peso de su cargo...; que, cuando se encuentran..., dejan la carga en el suelo, y se sientan para conversar durante una hora... (*Viajes de Gulliver*, cap. V).

Wittgenstein ha sido, a lo largo de toda su vida, uno de los sabios de Lagado. En su juventud, alegando que las palabras no eran más que nombres de cosas, y admitiendo que no podíamos llevar las cosas de un lado a otro, pensaba que las expresiones lingüísticas eran, por lo menos, reflejos y simulacros de cosas, como los fardos que transportaban los sabios de Lagado en lugar de cosas. (Veía también que algunas palabras que expresaban conceptos «formales» no eran reflejos de cosas ni de nada.) Se evitaba el inconveniente de tener que transportar demasiados simulacros por el hecho de que un número aparentemente infinito de ellos pudiese encerrarse en un pequeño espacio en el lenguaje corriente, gracias, sin duda, a sus «inmensamente complicados y silenciosos acomodamientos».

Con la edad cambió de parecer. Las expresiones corrientes ya no eran reflejo de cosas, sino jugadas en unos juegos. Pero estos juegos de que ahora se preocupaba, que *podían* transportarse en un saco, por así decirlo, se transportaban en los hábitos de lenguaje. Al encontrarse con otro sabio había que abrir el saco y enseñar uno o varios juegos necesarios al asunto que se iba a tratar... El inconveniente de este procedimiento es el que tan proféticamente predecía Jonathan Swift: «...si el asunto de una persona es importante y tiene varios aspectos...» sus sacos tienen que ser vastos y numerosos, y tarda mucho tiempo en enseñarlos y llevar a cabo su asunto. Cualquiera que haya observado la charla o la lectura de los sabios de Lagado—que ahora han emigrado a Oxenford *—sabe efectivamente que ello toma mucho tiempo.

El anhelo de los sabios de Lagado es algo más que imposible, es algo

---

* Juego de palabras intraductible entre la palabra «Oxford» y la palabra «oxen», que significa «bueyes».—*N. del T.*

totalmente ajeno a la naturaleza real del lenguaje. Es imposible llevar a cabo una conversación sobre cosas o sobre *el lenguaje*, enseñando muestras.

El acierto de Wittgenstein consistió en darse cuenta de ello en lo referente a la mavoría de los usos del lenguaje, y su evidente fracaso en darse cuenta de ello en lo referente a la filosofía, al pensamiento acerca de los principios generales, de lo viable o de lo deseable de todas las clases de lenguaje; en lo referente al pensamiento acerca del pensamiento. Como consecuencia de este fracaso nació la filosofía por insinuación y por atrición, a través de la prolijidad de los sabios de Lagado, la exhibición de muestras de juegos de lenguaje sin decir nada; los mitos de no decir nada, de no poseer ninguna teoría y ser «neutral».

En su pensamiento primero Wittgenstein aplicaba el modelo de Lagado a todo conocimiento: el conocimiento concreto y específico era casi lo mejor para la ejemplificación, en particular el «reflejo», que era una repetición en otro medio. El conocimiento del propio pensamiento no podía ser esto y, por tanto, era el mejor—el acto de exhibir, de mostrar, casi de *ser*—. ¡En su pensamiento posterior rechazó el modelo de la forma «casi mejor», en lo referente al conocimiento específico dentro de sistemas, conservándolo bajo la forma de «mejor cosa» para el conocimiento acerca de los sistemas conceptuales o de lenguaje! Todavía los enseñaba, los «mostraba». (También los concebía como sistemas concretos de conducta infinitamente variados, lo que hacía más fácil y más necesario a la vez «mostrarlos».)

Este error fundamental de Wittgenstein, y en el que persistió durante toda su vida, puede expresarse más dramáticamente diciendo que existe algo como «una justa visión del mundo».

Lo que veía en este beatífico estado cambió en el transcurso de su vida, pero lo que no cambió fue la idea de que esta cosa y algunos de sus rasgos formales existían. En su período primitivo, tener «una justa visión del mundo» significaba, para él, llegar, bajo la complejidad superficial del lenguaje y su apariencia, a una oculta sencillez subyacente; mientras que en el último período era una forma de ver que la evidente complejidad de las cosas y del lenguaje *era lo que era, sin necesidad de enmienda, de corrección ni penetración.*

En su juventud «tener una justa visión del mundo» significaba una laboriosa penetración del velo, mientras que en su vejez era una forma de ver que el velo *es* la realidad, y que el error consistía en suponer que no es más que un velo. Quizá pueda parecer ésta una manera fácil de «tener una justa visión del mundo», pues sólo requiere hacer coincidir la apariencia con la realidad y aceptar todo tal y como es. El mundo es lo que parece ser. Pero sería injusto pensar que para Wittgenstein fue fácil sobreponerse a la creencia de que existía una realidad fundamental debajo de la apariencia del lenguaje.

Wittgenstein pensaba que las visiones del mundo que tendían a atravesar el velo eran preocupaciones conceptuales o «calambres» intelectuales y creía equivocadamente que su método los curaría. El resultado fue que la gente profundamente *des*preocupada invocó su teoría y su método con el fin de adquirir una justificación racional. Pensar que

algunos de los miembros de la blanda y plácida segunda generación de filósofos lingüísticos sufren «perplejidad», sin hablar de «calambres» intelectuales, es verdaderamente cómico.

Sus seguidores se encontraron con una ontología completa sin el menor esfuerzo, ya que, según ellos, todo es tal como parece ser, tal como la usanza lo afirma—teoría del universo que está convenientemente confirmada por una teoría del lenguaje ultrasofisticada que asegura que todo el que piense de otro modo está equivocado y semánticamente enfermo...—(con la aplicación de unas cuantas fórmulas sencillas, tales como el argumento del caso paradigmático, pueden descubrirse los secretos internos del mundo, del libre albedrío, de todo...).

Descartes dio comienzo a la moderna tradición epistemológica, a la visión en primera persona, al método que consiste en partir de un mínimo subjetivo y ver hasta dónde se puede llegar. Al señalar la presuposición que consiste en partir del mínimo—el hecho de que la duda supone el pensamiento y el pensamiento un yo—trataba de recorrer cierto camino con dificultad y poca plausibilidad.

El nuevo punto de vista de Wittgenstein inauguraba un nuevo método. No partía del yo, del sujeto, sino del lenguaje. Para él la duda no presuponía un yo dudando y pensando, sino un lenguaje en cuyos términos la duda podía tener un sentido.

¡Y partiendo de *este* mínimo podía llegar mucho más lejos, con menos dificultad y más plausibilidad que Descartes! Un lenguaje presupone una conducta y un mundo público en el que ocupa un lugar esta conducta. Sus conceptos formales pueden aceptarse todos, puesto que sólo proporcionan un marco sin prejuzgar nada esencial, y también porque para recusarlos sería necesario un conjunto de conceptos absolutos, cosa ésta imposible... Así, pues, cuando se opera con la riqueza y variedad de los lenguajes naturales se derrumba todo el mundo natural...

Si consideramos el *Tractatus* como un ejercicio cartesiano viendo el número de presuposiciones inevitables que podemos evocar sin tener que averiguar nada en este momento, sólo cosecharemos unos pocos conceptos lógicos muy generales y formales que puedan servir de marco a las «cosas». Pero las *Investigaciones filosóficas* nos dan o dejan *todo*. ¡Qué ventaja sobre la filosofía de Descartes! En lugar de «Pienso, luego existo», tenemos «Hablamos, luego el mundo entero existe, y, además, es como siempre ha aparecido».

8. No preguntar el porqué

Esta era la posición de Wittgenstein en su último período: según él, la humanidad utilizaba una variedad de juegos de lenguaje que constituían actividades concretas en contextos concretos, regidos por varias reglas contingentes. Hasta entonces todo iba bien, pero, más adelante, algunas de las operaciones de estos sistemas de actos lingüísticos regidos por reglas dieron mal resultado. Los juegos eran teatro de extrañas jugadas; se hicieron declaraciones sin fundamento, imposibles de comprobar y que no jugaban ningún papel en la tarea diaria del sis-

tema. Se hicieron extrañas preguntas para cuya contestación no existía, dentro del sistema, ningún método de decidir, y así sucesivamente. *Esta* era, para él, la esencia de la filosofía (antigua) (incluyendo también sus propios esfuerzos anteriores). La filosofía era una consecuencia del mal funcionamiento de los sistemas lingüísticos. En efecto, él asimilaba la filosofía a su pensamiento autoanulador.

¿Qué remedio habrá para todo ello? *Individualmente*, cada caso tenía solución. Toda palabra empleada de un modo contrario al puesto que ocupaba en el sistema podía ser devuelta a su lugar (uso del ACP); un concepto que hubiera perdido su «antítesis» podía recobrarla (uso de la teoría del contraste). Un concepto puesto en duda basándose en la suposición de que existía algún criterio sobre la validez de su uso fuera y por encima del sistema de que formaba parte (uso del punto de vista del que el uso real constituye el criterio de la validez de su uso). Un concepto que llegara a ser usado fuera de su propio juego de lenguaje, o como si formara parte de otro juego de lenguaje, como si operara como un concepto de una especie distinta, podría corregirse recordando su puesto y el hecho de que los conceptos y los juegos son tan variados que las reglas aplicables a uno de ellos no pueda aplicarse a otro (uso del polimorfismo).

Todo esto debía hacerse y mostrarse, en los casos *individuales* de conceptos enfermos, sin recurrir, no obstante, a la teoría general subyacente del buen funcionamiento. Hacerlo sería inútil; cuando arreglamos una máquina no exponemos la teoría de su buen funcionamiento, sino que la aplicamos reparando lo que funciona mal. E incluso, en psicología, cuando ponemos orden en una mente y no en una máquina, suele ser erróneo e inútil explicar la teoría aplicada para la curación. Esta curación consiste en una especie de visión individual del mal funcionamiento y *no* en el conocimiento de la teoría de este funcionamiento.

Y no sólo es inútil determinar y exponer esta teoría, sino que también resulta perjudicial. En efecto, luchamos con sistemas de lenguaje en mal estado de funcionamiento que, desgraciadamente, son capaces de incorporar todas las expresiones verbales que se les presenten o que se sustenten en ellos. Si la teoría general del buen funcionamiento del lenguaje (la de los cuatro pilares, u otras) se sustenta en el sistema enfermo, sólo consigue *aumentar* la confusión, pues recordemos que una de las posibles diagnosis (el *cuarto* pilar, el polimorfismo) es que el uso enfermo del lenguaje consiste en tratar de imponer una norma general de funciones individuales, necesariamente diversas. Pero la teoría general del buen funcionamiento es, a su vez, también una teoría general, y su introducción en la máquina o en el usuario del lenguaje conductivo debe acabar funcionando mal, pues si se acepta y se incorpora esta teoría general *ello* conducirá, *eo ipso*, a una indeseable unificación adicional... Así, pues, el usuario individual del lenguaje que es, o está envuelto en, una máquina conducta-lenguaje, no tiene nada que hacer con las teorías generales del lenguaje, del mundo o de cualquier otra

cosa [9]: su tarea consiste en *hacer* (no en morir, y *no* en preguntar el porqué de un modo general y aislado del juego que juega. (Puede preguntar porqué *dentro* de su juego. Puede hacer una jugada *porqué* dentro de juegos en los que tiene un sitio acreditado, y en qué existe un método preparado para reconocer una jugada *porqué*.

El énfasis que debe realizar el usuario enfermo del lenguaje, pero sin preguntar el motivo, o, mejor dicho, sin que se le deba decir (pues ello agravaría su enfermedad)—debe *curársele* al contrario de la tentación de preguntarlo—, constituye uno de los rasgos más presuntuosos de la filosofía de Wittgenstein [10].

Los demás hombres están considerados, por consiguiente, como autómatas usando lenguaje, cuyas vidas interiores, si no son inexistentes, son, por lo menos, inadecuadas a sus funciones de uso del lenguaje [11]; estos autómatas deben ser corregidos en los casos en que se equivocan y violan sus propias reglas, no hay que desorientarlos aún más, presentándoles teorías generales sobre ellos mismos o sobre el lenguaje o el mundo (ni presentándoles tampoco una teoría general), o, en otras palabras, declaraciones para las cuales no hay ni puede haber ningún sitio preexistente en los juegos de lenguaje...

---

[9] Podría emplearse este argumento contra toda teoría general, como las teorías generales del mundo que llamamos ciencia. De hecho, estoy seguro que si las ideas de Wittgenstein hubieran surgido en una era precientífica hubieran seervido para dmostrar la imposibilidad de la ciencia. (Quizá debiéramos interpretar en este sentido las ideas de Heráclito y ver en Wittgenstein un continuador de estas ideas, un Heráclito del pensamiento y del lenguaje.)

Pero como vivía en un siglo en que la ciencia era un hecho establecido e incontrolable, se limitó a considerarla como un simple contenido y en insistir sobre la diferencia entre la forma y el contenido. Sus ideas, tanto primeras como últimas, versaban sobre la «forma» del conocimiento. En su juventud pensaba que existía una forma general, mientras que más adelante llegó a pensar que estas formas eran muy numerosas y que no podía decirse nada que tuviera un carácter general sobre ellas, y que incluso no podía decirse nada en absoluto. La única posibilidad existente era enseñarlas, conocerlas, por contacto o incorporación, por así decirlo, pero no de una forma conceptual. El hecho de su generalidad, y el hecho de que todos los conceptos falsean al generalizar, lo impedía.

[10] Existen dos formas principales de hipótesis filosóficas: una es pretender encerrar todos los pensadores del pasado en su propio pensamiento, y la otra es pretender abrir un camino totalmente nuevo. Podría creerse en la imposibilidad de conjugar estas dos pretensiones. Es, sin embargo, lo que consiguió realizar Wittgenstein, o su patología de la filosofía consistía en recapitular el pasado de la filosofía, y el inexpresable «tener una justa visión del mundo» era, según él, una salida totalmente nueva.

Mr. R. G. MURE hace un comentario similar en su obra *Retreat from Truth*, 1958.

[11] Se nos dice que un significado privado es imposible. Podríamos decir: En su vejez Wittgenstein veía el mundo como lo vería una máquina usando el lenguaje, o, mejor dicho, como no conseguiría verlo esta máquina. Por otro lado, el *Tractatus* escrito en su juventud era en parte una interesante reconstrucción de lo que un niño podría ver en el mundo. Veamos, por ejemplo, las siguientes proposiciones del *Tractatus:*

«Yo soy mi mundo. El mundo y la vida sólo son uno. La muerte no es un suceso de la vida. El sujeto pensante y presintiendo; no existe tal cosa. Nuestra vida infinita y nuestro campo visual no tiene límites. El mundo de lo feliz es totalmente distinto al de lo infeliz. La ética y la estética son una».

En cuanto Wittgenstein hubo adoptado la idea del lenguaje como sistema de actos públicos, como juegos de lenguaje, se presentó la necesidad de un método terapéutico e inexplícito en filosofía. Wittgenstein se vio obligado por su propia teoría a ser un «solipsista» practicante, y es curioso ver que llegó a esto partiendo de una premisa diametralmente opuesta a la que normalmente conduce a esta postura, premisa por la cual el lenguaje es necesariamente público. Siendo un sistema de actos públicos, la experiencia personal no puede aplicarse a él. Además, una teoría general de los juegos de lenguaje, no siendo por sí mismo una jugada dentro de un juego, no podría ayudar a la corrección del juego que se estaba jugando, y, por consiguiente, no debería ni podría expresarse.

En su favor debe decirse que trató de ser consecuente consigo mismo y de negar su propio conocimiento de la situación. No sólo se esforzó en abstenerse de curar a los demás no diciéndoles nada, sino que también intentó abstenerse de decirse nada a sí mismo. Pero, afortunadamente, no era consecuente y no lo consiguió [12].

9. El «solipsista» hace proselitismo

El solipsismo corriente es una posición lógica y respetable. Bertrand Russell cuenta la historia de una señora que le escribió para decirle que era solipsista y que le extrañaba que más gente no adoptara este punto de vista. Las dificultades encontradas por los solipsistas no provienen de la lógica, sino, como lo demuestra la historia de Russell, de la repugnancia de los demás en adoptar su solipsismo, en convertirse a la idea (en contra de la cual poseen ciertas pruebas) de que son autómatas conductivos, y de que su conciencia sólo es una ficción de su imaginación.

Lo gracioso del solipsismo de Wittgenstein, nacido de su visión del lenguaje, es que su experiencia era totalmente opuesta a la de la mayoría de los solipsistas menos inspirados. Tenía dificultad en convencerse a sí mismo y recaía siempre en ideas generales, efectuando jugadas y consiguiendo juegos defectuosos, pero no le era muy difícil convencer a los demás que eran autómatas no aptos para la recepción de ideas generales. ¡Un grupo de seguidores entusiastas se proclamaron entonces autómatas, afirmando no tener vida interior y que ésta no se adaptaba a su uso del lenguaje, preparándose a corregir sus propios (y ajenos) usos del lenguaje, pero guardando, sin embargo, silencio acerca de la idea subyacente...!

La conducta de Wittgenstein no deja de tener cierto parecido con la historia del traje del emperador. En ella el impostor conseguía con-

[12] Existe una leyenda centroeuropea en la que la bienhechora del protagonista, una anciana, pide a éste que no entre nunca en una habitación de su casa. El desobedece, y con ello la libera de un hechizo, devolviéndole su verdadera apariencia: la de una joven y bella mujer. Ella le agradece su desobediencia, que la ha liberado. Wittgenstein, en cambio, no demostró nunca agradecimiento alguno por los intentos de mirar en la habitación prohibida. Las formulaciones hechas sobre su posición general eran, por lo visto, *erróneas* y le irritaban.

vencer a la muchedumbre de que un hombre totalmente desnudo estaba vestido; en nuestro caso, se convence a la muchedumbre vestida de que no lleva ropa. A esto se añaden ciertas innovaciones en tono persuasivo, tales como despertar cierto desconcierto en los oyentes o lectores con unas breves y triviales palabras, en vez de hacerlo según el método antiguo, que consistía en largas y abstrusas conferencias [13]. D'Holbach y Goethe señalaron que donde faltan las ideas los hombres inventan una palabra. Los filósofos lingüísticos tratan de satisfacer esta misma necesidad sin inventar palabras nuevas. (La implicación programática de ser un autómata significa que deben *aplicarse* unas ideas que bajo ninguna circunstancia deben nombrarse.)

10. Una teoría ilusoria pero cómoda

Existen diagramas visuales construidos de tal modo que pueden ser vistos de dos formas, cada una de estas formas tendiendo, tras una mirada bastante larga, a «saltar» y ser remplazada por otra. (El ejemplo más sencillo es el de su cubo dibujado de tal modo que parece sucesivamente alejarse o acercarse. No puede decirse que ninguna de estas dos visiones sea la buena, y siempre puede llevarse la contraria a quien insista en tratar alguna de ellas como tal, mostrándole la otra posibilidad.

El pensamiento de Wittgenstein es un sistema de ideas que posee exactamente la misma propiedad. Tiene una ambigüedad inherente que le hace «saltar» de una a otra de las numerosas interpretaciones posibles, no siendo esta ambigüedad accidental ni debida a una falta de precisión, sino esencial e inherente a su pensamiento.

El wittgensteinismo propiamente dicho considera de un modo naturalista al sujeto y al objeto, al lenguaje y a las cosas.

Es una doctrina «realista» que afirma que las cosas son lo que son y que el lenguaje, el sistema conceptual y el juego de lenguaje con que se expresan no se diferencian. Los conceptos formales no describen ni puden prejuzgar nada. (Afirmando exactamente igual que el viejo realismo que el conocer no se diferencia de lo conocido.) No cambia nada en el mundo porque elijamos uno u otro lenguaje; «las cosas son tal y como son».

Pero notemos que *también* subsiste en esta postura un acento idealista. Pese a que las cosas permanezcan tal y como son independientemente de nuestro modo de hablar, no podemos hablar de ellas sin ha-

---

[13] Mr. G. A. Paul, típico filósofo lingüístico, dice *(The Revolution in Philosophy*, ed. G. Ryle, Londres, 1956, pág. 66): «Las declaraciones formuladas en... términos «técnicos» están protegidas de la crítica por lo poco familiarizados que estamos con ellos. Con ello ganan cierto aire de autoridad que desanima la investigación. Aconsejamos al lector referirse al ensayo del propio Mr. Paul sobre Wittgenstein contenido en el mismo volumen. ¿Cree Mr. Paul que su tono, o los ilusorios misterios de Wittgenstein, o las conferencias de Austin, el método de Moore tal como lo describe Keynes, incitan realmente a la investigación, o más bien a tomar un tono de autoridad inapelable?

blar, no podemos decir cómo son fuera de todo modo de hablar de ellas. Y puesto que *no podemos*, no tiene sentido corregir la forma en que aparecen las cosas dentro de unos sistemas de lenguaje dados, ya que no tenemos ningún modelo con el que compararlas.

Se han conseguido, por tanto, unas visiones realistas e idealistas a la vez, poniendo de relieve las implicaciones de una tautología—de la idea de que *las cosas son lo que son*, y de la idea de que *no podemos hablar sin hablar*—. (En un sentido, la filosofía lingüística de Wittgenstein es incontrovertible—completamente al margen de las calificaciones infinitas, de los secretos, de las cortinas de humo y de la vaguedad—y creo que es *éste*.) Esto explica por qué creía que sus ideas *debían* ser justas, idea que compartían también sus seguidores.

Pero estas nociones se mezclan con una mirada naturalista y en tercera persona hacia el sujeto y el objeto. Esta forma de mirar sigue siendo respaldada por lo que he llamado noción idealista. No podemos hablar de las cosas más que hablando de ellas; esto vale también *para* los objetos de conocimiento y los propios procesos de lenguaje. También está respaldada por la afirmación de que son personas humanas y no «puros egos conocientes» los que aprenden a usar el lenguaje, y que son personas concretas, y no sujetos trascendentales, los que usan este lenguaje. (Refuerza esta idea la supuesta prueba de que un lenguaje aprendido por un puro sujeto—un lenguaje privado de los usos concretos—es imposible.)

La fusión de estas dos nociones, la noción «realista» y la noción «idealista», acompañada de una mirada naturalista hacia las cosas, constituye el rasgo característico de punto de vista linguofilosófico. Las «cosas» que no están afectadas por el si y el cómo hablamos son las cosas cotidianas, y el «sujeto» no es ni un conocedor fantasma ni un lenguaje fantasma del *Tractatus*, sino los juegos de lenguaje realmente observables y quienes lo utilizan con la vida diaria.

Así, pues, la filosofía lingüística nos proporciona concreción por ambos lados; conocemos las cosas corrientes, como son y como siempre han sido, y las conocemos mediante el uso de términos que podemos ver y observar como observamos cualquier hábito o actividad humanos. Todo está claro y concreto. No podemos despojarnos de nuestra piel lingüística, pero sí podemos observarla, porque es algo en la Naturaleza.

Así, pues, nuestro lenguaje es una prisión de la que no podemos escapar [14], aunque al mismo tiempo sea una cosa contingente y obser-

[14] La imposibilidad de hablar del mundo-como-todo, o del mundo independiente-de-todo-lenguaje (o, en otras palabras, de la metafísica), puede deducirse no sólo del juego de lenguaje modelo, sino también de sus cuatro pilares. Decir algo del mundo-como-debe-ser es violar la teoría del contraste, porque, o bien lo que se dice tiene contraste y el significado de este contraste proporciona una alternativa, pudiendo entonces no ser necesaria la afirmación; o lo que se dice no tiene contraste y no se dice nada. Pueden invocarse, asimismo, el ACP y la inferencia del uso real al uso válido; una aserción absoluta acerca del mundo presupone una trascendentalización de las convenciones contingentes inherentes a todo juego de lenguaje, aunque para decir algo pueda necesitarse el uso de uno de estos juegos. Asimismo, cualquier intento de decir algo absoluto sobre el mundo debe fracasar porque habrá alguna *forma*, alguna manera o estilo de referirse al mundo, mientras hay (el polimorfismo)

vable en el mundo, y no un misterio fantasmagórico. Al mismo tiempo, las cosas son lo que son y no les afecta ser conocidas o comentadas; y, sin embargo, estas cosas autosubsistentes—aunque aseguradas de ser el punto de vista correcto por el lado idealista de la argumentación (por la imposibilidad de comprobación)—no son el oculto y trascendente *Dinge an sich*, sino las cosas familiares de nuestra vida diaria.

Esta hábil superposición de los puntos de vista idealista y realista, así como epistemológico y naturalista, proporcionan, a quien empieza a comprender la filosofía lingüística de Wittgenstein, este estremecimiento, este sentimiento de una verdad necesaria aunque infinitamente ilusoria, característica en la experiencia de su creador y de sus seguidores.

Esta idea puede expresarse también de otra forma diciendo que no hay mundo sin lenguaje, ni lenguaje sin mundo. En efecto, no podemos decir cómo es el mundo sin tener unos conceptos (juegos de lenguaje) con que expresarlo; y tampoco podemos decir nada (efectuar juegos de lenguaje) sin que haya un mundo recognoscible y familiar, donde existan y se realicen. Así, pues, la reflexión acerca de la naturaleza del lenguaje nos permite llegar a la conclusión de que el mundo es como normalmente creemos que es (porque es en el mundo normalmente concebido donde usamos las palabras); asimismo, reflexionar sobre el mundo nos permite llegar a la conclusión de que el lenguaje es el uso público de las palabras dentro de unos juegos públicos, y no un código adquirido o elaborado por un espíritu extraterrenal con el fin de caracterizar el mundo como tal o como un todo. Así, pues, el círculo está cerrado, todo es a la vez lo que es y lo que habitualmente parece ser.

11. El punto de vista délfico

¿Cuál de todos estos puntos de vista es el más importante? ¿La reducción naturalista de los conceptos en reglas de conducta verbal? ¿O la negación de las reducciones en virtud del polimorfismo, la idea de que todo es lo que es y no otra cosa, y que el número de especies de cosas es innumerable? [15]. ¿O la superposición de los puntos de vista realista e idealista? ¿O quería expresar la idea surgida ante la posibilidad de *todos* y cada uno de estos puntos de vista?

---

innumerables formas de hablar del mundo, ninguna preeminente, y todas, salvo una, deben ser excluidas de cualquier aserción única. Por tanto, ninguna aserción o teoría pueden abarcarlo todo.

[15] Esta situación está provocada por el problema de saber si debemos interpretar el wittgensteinismo como una negación de toda *necesidad* (puesto que todos los juegos de lenguaje y sus reglas son contingentes) o como su reafirmación, dado el hecho de que el juego, o el conjunto de jugadas conocidas como «proposiciones necesarias», también es un juego, o forma parte de un juego, siendo, por consiguiente, legítimo dejarlas «tal y como están».

Todos los juegos de lenguaje son contingentes (no existiendo, por tanto, necesidad). Pero las «proposiciones necesarias» son también un juego legítimo como cualquier otro. (Así, pues, existe una necesidad...)

Cualquiera de estas interpretaciones es justa en un sentido... Esta es la maravillosa plasticidad del pensamiento de Wittgenstein. (Sólo un filósofo sin regenerar pediría una respuesta directa.)

Personalmente, me inclino por la última hipótesis; pero, ¿quién sabe?

Nótese que en caso de ser formuladas de modo explícito, cualquiera de las interpretaciones que elija es rápidamente susceptible de originar todas las objeciones en contra de la posibilidad de una verdad absoluta fuera y acerca de todos los juegos de lenguaje, pudiendo hallarse en la obra del maestro algunos versículos y capítulos que demuestren que su propósito no era éste.

Uno empieza entonces a intranquilizarse y obedeciendo con gusto las órdenes del maestro busca la soledad. En la exégesis de Wittgenstein no existe ninguna respuesta fija. Interpretarle equivale a perseguir la verdad absoluta y metafísica sobre el mundo (el último y cósmico *mot juste)*. Lo único que puede hacerse es mostrar la razón por la cual no puede alcanzarse y por qué es falsa toda pretensión de haberlo logrado... No puede haber una exégesis concreta de la obra de Wittgenstein, como tampoco hay una metafísica absoluta del mundo, y por estas mismas razones.

Wittgenstein se preocupó mucho de incluir en la forma de su pensamiento los rasgos de lenguaje que hacían imposible toda imagen absoluta del mundo, así como el reflejo fiel de este mundo. La necesidad de contraste y de formas múltiples estriba en su doctrina misma. Cualquier interpretación de sus ideas requiere también su contraste para estar completa, exactamente igual que el significado de una característica de una cosa también requiere el significado de su contrario. Toda interpretación sencilla de Wittgenstein está en contradicción con la necesidad contenida en su pensamiento de realizar múltiples averiguaciones, así como cualquier imagen sencilla del mundo está en contradicción con la necesidad de numerosas formas de hablar, y así sucesivamente. Con su vaguedad consiguió Wittgenstein reflejar fielmente el universo...

De un modo u otro siempre se las compone para decir todo y nada a la vez. Consiguió poner de relieve la dificultad de decir las cosas, o, mejor dicho, sugerirla. Consiguió «mostrarnos» algo sin decir nada; si vemos lo que nos muestra, ello confirma su idea, y si no lo vemos, como no ha dicho nada, el que no hayamos visto nada no desmiente nada.

El examen del modo en que usamos las palabras es, en lo que a él se refiere, una especie de ejercicio espiritual que favorece un estado de ánimo apropiado para recibir una idea, más bien que el establecimiento de esta idea. Suscita una visión del mundo desprovista de todo misterio, una mística del naturalismo. (Algunos de sus sucesores intentaron transformar estos ejercicios en una disciplina despojada de toda visión.)

La infalibilidad del wittgensteinismo no se debe sólo a su rico material de fórmulas que le permiten salvar las apariencias, ni a sus retractaciones, precauciones y ambigüedad, etc...; también se debe, en mayor grado, a la violencia de sus ideas, si es que se trata de ideas.

Si un hombre dice: «Tengo la idea X, que se aplica a las cosas hasta llegar al punto en que no se aplican», no le hacemos caso. *Todas* las ideas tienen la propiedad de aplicarse, hasta llegar al punto en que no se aplican. Postular una de estas ideas poniendo semejante condición no es ninguna hazaña.

Wittgenstein logró formular aserciones de este tipo y salirse con la

suya. Logró encerrar esta idea en una aserción que contenía al mismo tiempo un procedimiento para camuflarla. Las aserciones eran las ideas sobre el lenguaje y la filosofía. La limitación de estas aserciones a los casos en que se aplicaban no exigía ninguna cláusula restrictiva adicional que hubiera dado una indicación, pues la limitación, la retirada de la aserción, las realizaban las ideas inicialmente expuestas. Su reaplicación a cuestiones de su propio campo de aplicación realizaban el subterfugio, y el infalible procedimiento délfico quedaba camuflado por la inefabilidad, las precauciones, etc...

Así, pues, las tesis de Wittgenstein son unas fórmulas magníficamente autocorrectivas. Todas ellas entrañan un infalible mecanismo autoenderezador imposible de descubrir a simple vista, y no deteriora la simetría del artefacto por la sencilla razón de que la fórmula autocorrectiva es, a la vez, el propio artefacto.

Examinemos esto en relación con las tesis principales. En el polimorfismo, por ejemplo, la insistencia puesta en la diversidad de tipos de proposiciones de la que se deduce la necesidad de evitar las fórmulas generales. ¿Se ha revelado falsa alguna vez? ¿Son las *similitudes* subyacentes las que importan? Esto no refuta de ningún modo la idea, ¡pues ella misma es una *fórmula general*, y, por tanto, nos protegía también (y con razón, como ya se ha revelado) de sí misma!

Podemos preguntar acerca de tan cacareada teoría de la necesidad de contraste—el hecho de que las expresiones empleadas «sin antítesis» se vuelven metafísicas—: ¿es que se vuelven falsas?, ¿se dan casos en que una teoría sin contraste es útil o cierta?, ¿no exige también un contraste la teoría del contraste es virtud de lo que ella misma afirma? ¡Así, pues, ella también nos protegía de sí misma!, y, por tanto, ¿no la confirma su propia falsificación, bien comprendida? ¡Qué duda cabe!

Examinemos también el argumento de los casos paradigmáticos y el error de la inferencia del uso real al uso válido. ¿No tienen también usos paradigmáticos las expresiones como «mito», «leyenda» «un error edificado dentro de un modo dado de hablar»? Y, por consiguiente, ¿no puede invocarse el ACP para demostrar que no tiene las absurdas consecuencias (la ratificación de la magia, de la brujería y de lo demás) que exigían las duras críticas que se le hicieron? ¿Y no es también «un uso», uno de los «juegos», el uso crítico del lenguaje, de modo que la crítica de un lenguaje dado no es más que obediencia a las reglas reales de otra clase de lenguaje? ¡Qué duda cabe! Las ideas de Wittgenstein *no pueden* estar equivocadas. Claro que no, puesto que su misma estructura lo impide. (Se nutren a sí mismas.) No es de extrañar que sus adeptos las encuentren apremiantes.

El hecho de que Wittgenstein se abstuviera de indicar los límites dentro de los cuales debían aplicarse sus ideas (cosa que las hubiera quitado flexibilidad) se ha utilizado a su favor.

Estos artefactos caseros autocorrectivos tienen, además, la bella propiedad de que todo el mundo puede darles vuelta cuando quiera, pues por un cómodo arreglo de uso relativo de sus mecanismos autocorrectivos pueden tomar la dirección que se quiera. Lo que, claro está, no demuestra neutralidad, sino más bien una arbitrariedad total.

La ambigüedad fundamental e inapreciable de la filosofía lingüística es la siguiente: la noción de «juegos de lenguaje» tiene dos aspectos. Con el de «juegos», es decir, actividades reguladas en el mundo natural, la idea permite a la filosofía que se basa en ella ser terca, empírica y materialista. Pero, al mismo tiempo, por el hecho de que permite que cada juego esté en orden y juzgado según sus propias normas, retiene y justifica (porque tienen un sitio en un juego de lenguaje) todas las nociones que se hallan en ellos y que de otro modo tendrían que sufrir una crítica terca y empírica... [16].

Así, pues, al examinar los *juegos* de lenguaje hacemos lo mismo que los empírico-naturalistas, pero aceptando sus *contenidos* seguimos a los trascendentalistas...

Más aún: al determinar cómodamente los límites de los «juegos» (el mismo lenguaje no lo hace), y al elegir los términos para describirlos, podemos conseguir un universo tal y como lo deseamos, irrecusable y por encima de toda duda.

12. El argumento de la impotencia

Un aspecto muy importante de la filosofía lingüística relacionado con el tema anterior es el que podríamos llamar su formalismo. En el *Tractatus*, Wittgenstein se preocupaba de la «forma» de las cosas y del lenguaje y no de su contenido, del «cómo» y no del «qué». A la cuestión de saber de *qué* cosas se hablaban y dónde, el *Tractatus* no intentaba contestar; esto era misión de la observación, de la ciencia. En este aspecto, el mismo *Tractatus* era empírico en el viejo sentido de la palabra. El *Tractatus* era apriorista solamente en lo que se refería a las formas. La filosofía lingüística posterior *también* era empírica en el sentido de que veía en estas «formas» unos conjuntos de alternativas preparados en unos juegos de lenguaje dados para ser vistos y comprendidos como conjuntos de actos empíricamente observables y unidos por reglas implícitas [17]. Sin embargo, seguía siendo formalista, pues no pretendía *realizar* las jugadas en cada uno de los juegos individuales, ni determinar las que debían hacerse y cuándo. Por el contrario, declara (y tal vez con demasiada insistencia) que esto sólo pueden hacerlo quienes participan en los juegos conforme a la situación y a las reglas del juego en cuestión. Los filósofos lingüísticos insisten mucho en que no es de su incumbencia participar en los juegos individuales como la ciencia, la ética, la historia, etcétera, sin hablar de los múltiples juegos menores cuya existencia e importancia revelaba Wittgenstein. Como personas privadas pueden y deben, y así lo hacen, participar en estos juegos; pero, como filósofos, son *ex officio* neutrales. Como filósofos su tarea consiste, según ellos, en descubrir qué juego se está jugando y cuáles son sus reglas, pero *sin*

---

[16] Como, por ejemplo, ¿existe un valor moral objetivo? Sí, o no. Sólo existen reglas de lenguaje. Pero las expresiones que indican obligaciones «tienen un uso». Así, pues..., y así sucesivamente.

[17] Cf. las observaciones posteriores sobre las dos dimensiones del aupirismo.

participar en él. Persiste el formalismo; pero como disperso en sus últimas ideas por encima de una multiplicidad de formas de los numerosísimos juegos de lenguaje (mientras que en las teorías del *Tractatus* una forma era suficiente para todo el lenguaje, eliminando solamente lo absurdo y lo místico). Una multiplicidad de formas interpretadas como actividades en el mundo ha remplazado un pequeño número de formas inspiradas por la lógica.

También debería añadirse que la filosofía lingüística no ha heredado el formalismo solamente del atomismo lógico contenido en el *Tractatus.*

Todas las filosofías que pueden considerarse como sus antecedentes intelectuales, así como otras que sin serlo han contribuido al espíritu general de nuestro tiempo, comparten este rasgo, o la idea de que si la filosofía debe preocuparse de algo ha de ser del *cómo* y no del *qué* es plausible de forma difusa e independiente. La adhesión de algunas personas a las ideas o a los métodos de la filosofía lingüística surge probablemente de que toman como premisa el formalismo, en vez de *llegar hasta* él como hasta uno de sus corolarios.

El factor que con más fuerza induce a la gente, con razón o sin ella, al formalismo es el empirismo. Los filósofos modernos no observan ni experimentan, «piensan». Pero ¿cómo puede un simple pensamiento tener algo que decir sobre el mundo? La respuesta formalista es plausible y atrayente; el pensamiento aclara las formas conceptuales o lingüísticas en que se sitúa el material bruto empíricamente dado.

El formalismo recibe un impulso ulterior de la formulación lingüística de los fines de la filosofía, formulación ésta compartida por la filosofía lingüística de sus predecesores [18].

El interés por el lenguaje y la lógica provocaron la aparición y la adopción de la distinción entre el lenguaje de «primer orden» y el de «segundo orden» (referido también algunas veces a un meta-lenguaje), el primero como un lenguaje sobre las cosas y el segundo sobre los conceptos y las entidades lingüísticas. Ello dio al formalismo un atractivo suplementario y una apariencia más concreta y menos metafórica. No se proponía unas «formas» vagas, sino hábitos o reglas lingüísticas tangibles, a la atención del filósofo que, más acostumbrado a su despacho que al laboratorio, no estaba calificado para pronunciarse acerca del *contenido.* Otro motivo por el que Wittgenstein adoptó el formalismo era que para él la filosofía constituía siempre el *residuo*—lo que queda cuando se ha dicho todo lo esencial—. (Conservó esta idea desde que escribió el *Tractatus* hasta el final de su vida.)

La idea de que la filosofía debe ser formal, en lenguaje de segundo orden, de que no puede servir de guía en ningún asunto, recibe una especie de confirmación oficial con la posición social del moderno filósofo académico, que es un hombre encargado por la sociedad de ense-

---

[18] La filosofía del «sentido común» de G. E. Moore era también una introducción importante al formalismo. Afirmaba que no era, ni podía ser, tarea del filósofo recusar o evaluar las ideas del sentido común o de sus aplicaciones individuales, sino que consistía simplemente en aclarar lo que implicaban estas creencias.

ñar un tema admitido, sin que se le conceda el poder de enseñar las verdades que debiera enseñar. No tiene ni facultades ni nociones especiales, no revela ninguna verdad, ni tiene ninguna técnica experimental ni región del mundo que observar. Puede sentirse inclinado, por lo que podríamos llamar el argumento de la impotencia, a aceptar la idea de que la filosofía *debe* ser formal, de que no tiene importancia, y de que deja todo tal y como está. Muchos filósofos profesionales, en particular entre los que han abrazado la filosofía lingüística de Wittgenstein, están alejados de las ciencias naturales y sociales (y, por tanto, de estas interesantes zonas del progreso intelectual) y no están comprometidos con ningún principio moral, político o social [19]. Si la filosofía no fuera sólo formal tendrían que reconocer que no están preparados para practicarla bien. Pero si, por el contrario, se considera que la filosofía es esencialmente formal y de segundo orden, su postura se vuelve muy cómoda.

Puede pensarse que la filosofía lingüística proporciona a los filósofos un campo y una actividad a la medida de los que han heredado la tarea de enseñar la filosofía en las Universidades, un campo *neutral*, en el que no se pide ni consejo ni compromiso acerca de los principios fundamentales; un campo *verbal*, que puede estudiarse desde un despacho sin hacer al mismo tiempo afirmaciones inverosímiles acerca de las ideas o facultades trascendentales, un campo conservador en el que no pueden hallarse objetos ni conclusiones sorprendentes, y un campo *polimórfico* en el que no se permiten generalizaciones atrevidas ni se abre un amplio campo para la investigación continua y minuciosa.

Por una de las coincidencias de la Historia, el absurdo reino ideográfico inventado por Wittgenstein, el reino de los objetos (usos de lenguaje) de segundo orden, formales, neutrales, variados, individualmente cognoscibles («mostrables» o «descriptibles»), que no piden nunca ningún cambio («la filosofía deja todo tal y como es»), ninguna idea general («sólo podemos describir, no podemos explicar») era *precisamente* lo que convenía a quienes perseguían este reino, por temor a las locuras de las investigaciones trascendentales, a las pasiones y a la aridez, a los *épatements* y a las molestias provocadas por el positivismo lógico y teorías semejantes.

El argumento de la impotencia está tan hondamente arraigado en algunos filósofos, parece conmover una cuerda tan profunda y corresponde tan bien al valor que atribuyen a su propio pensamiento que para muchos de ellos constituye una premisa de la que se infieren las demás posiciones linguofilosóficas y la idea inicial que provoca el asentimiento a posiciones ligadas a él.

Para estos filósofos el argumento de la impotencia es tan autoevi-

[19] Mr. Warnock expone los motivos por los que un filósofo puede negarse a salirse de lo formal: «Una... capacidad por el pensamiento abstracto es compatible con una actitud de vida normal e incluso obscura. Las ideas del filósofo sobre estos asuntos... pueden... estar desprovistas de todo interés» *(English Philosophy since 1900*, Londres, 1958, pág. 169). No cabe duda de que un filósofo de esta clase tiene que acoger con entusiasmo una definición de la filosofía que le disculpe de no tener nada interesante que decir.

dente que no pueden ponerlo en duda y que cualquier argumento que lo ponga en tela de juicio es rechazado en virtud del axioma de la impotencia, como tal vez podría llamárselo.

Sin embargo, pese a su apariencia de verosimilitud, el argumento de la impotencia es falso. (Está estrechamente ligado a las demás ideas linguofilosóficas, lo que demuestra simplemente que ellas también son falsas.)

El formalismo, o sentido de la impotencia esencial de la filosofía lingüística, choca con muchas cosas: primero, las descripciones filosóficas no son descripciones de cómo se juegan los juegos de lenguaje, sino, por el contrario, de cómo debieran jugarse o de cómo se concibe puedan jugarse. (Los juegos que se practican actualmente no son, por consiguiente, definitivos; y, en todo caso, el «uso de las palabras» no revela cuál es el juego realmente practicado; sólo puede interpretarse con ayuda de unas consideraciones sobre el juego que *podría* jugarse.) Siendo así, las descripciones facilitadas favorecen algunas jugadas y condenan otras. Las teorías éticas no son neutrales en lo que se refiere a las valoraciones, como tampoco son neutrales las teorías de la ciencia en lo que se refiere a las diversas hipótesis científicas.

La hipótesis según la cual la filosofía pudiera ser formal y neutral se basa en una serie de absurdos. Por un lado, surge del ambiente totalmente ahistórico de la filosofía lingüística que, o bien desprecia todo el pensamiento pasado o lo trata como si constituyera una contribución al principio supremo de la *mente*. Unos pocos conocimientos históricos demostrarían que las revaloraciones filosóficas, lejos de ser neutrales, han modificado profundamente la visión esencial del género humano. (La misma filosofía lingüística podría citarse como ejemplo de ello; la nueva descripción dada por *ella* de las proposiciones filosóficas *no* han sido neutrales con respecto a las soluciones filosóficas específicas que se han considerado aceptables.)

El absurdo en que se funda la hipótesis de la neutralidad es la idea de que los problemas formales y los problemas esenciales están separados y son separables. Pero esto no es cierto. La clase de concepto que empleamos para describir las cosas, la clase de modelo general que usamos, acarrea automáticamente sus valores, sus preferencias y sus direcciones. Aun en el caso de que fueran separables, de hecho no están separados. La mayoría de los principios esenciales, en ciencia, en ética y en todo lo demás, están tan ligados a las consideraciones filosóficas «formales» que discutir uno de ellos equivale a discutir otro. Con su separación de la forma y del contenido, con su equiparación entre la filosofía y el esclarecimiento del elemento formal, y la curación de los errores que de él se derivan, la filosofía lingüística sólo sería una filosofía posible al principio o al final de los tiempos, cuando no hubieran surgido aún principios filosóficos y la gente sólo jugara juegos de lenguaje sin haber concebido todavía teorías acerca de ellos, o cuando todos los principios esenciales hayan sido establecidos y no quede nada que hacer más que reflexionar sobre las formas de lenguaje. Pero semejante principio o fin de los tiempos no se ha dado nunca, ni se dará, ni puede darse.

Además de ser absurdo en sus fundamentos generales, puede demos-

trarse que también lo es en una de las premisas más apreciadas de la filosofía lingüística como el polimorfismo. El formalismo posee cierta verosimilitud si las formas de lenguaje se conciben como formas de algo muy general, la forma general de *toda* aserción positiva, de *toda* valoración, etc. Tiene entonces cierta verosimilitud decir que la forma, la posibilidad de que haya hechos o valoraciones, etc., no deben confundirse con las afirmaciones de que prevalecen los hechos específicos y de que las valoraciones específicas son válidas. Pero al insistir sobre el polimorfismo, la filosofía lingüística insiste en afirmar que las formas, los juegos de lenguaje, son de una diversidad infinita, que están a menudo ligados a situaciones específicas, que las idiosincrasias de cada pequeño juego son esenciales, y que, por consiguiente, los pequeños juegos *sui géneris* no pueden incluirse en una forma muy general.

Si esto es así, y hasta cierto punto lo es, es absurdo tratar a cada uno de los pequeños juegos individuales, ligados al contexto e idiosincrásicos y a las formas de hablar, como si fueran neutrales y dados de antemano. Pueden ser relativamente neutrales en lo que se refiere a las jugadas, *dentro* de cada uno de ellos, pero son jugadas no neutrales dentro de conjuntos de alternativas más amplias. Es inconcebible que esta extensa población de juegos no contenga numerosas alternativas (en el sentido de contener varios juegos que sirven los mismos fines o contextos de modo distinto) y que, por tanto, no haya que efectuar elecciones sobre y dentro de los juegos de lenguaje. Así ocurre, efectivamente.

Que una descripción conducto-verbal de la religión, por ejemplo, esté en contradicción con las aserciones trascendentales halladas en las religiones sólo esclarece el punto ignorado por los filósofos lingüísticos de que las teorías formales y esenciales se han mezclado tanto en la vida humana a lo largo de una larga historia que resulta totalmente imposible tratar de una sin tratar de otra. Las religiones no se componen de aserciones religiosas, como ocurre probablemente en todos los campos del lenguaje humano.

No sólo ocurre así en las teorías formadas de componentes trascendentales, como las teorías religiosas, sino también con las teorías antitrascendentales. Puede considerarse, por ejemplo, el utilitarismo como una teoría ética esencial que recomienda prestar exclusiva atención a la felicidad humana dictando constituciones, códigos, política, etc.; teoría ligada esencialmente a una teoría de segundo orden, el empirismo, porque sólo dentro de la experiencia humana pueden darse unas bases no arbitrarias para la valoración (u otra cosa). Todo lenguaje es una forma de clasificar y catalogar una cuestión o una variante. Como tal, sólo puede favorecer algunos procedimientos, algunos propósitos dentro de este campo y en detrimento de otros. No puede ser neutral.

Ocurre lo mismo con los lenguajes con que describimos otros juegos de lenguaje. Describir el uso de una expresión o un juego de lenguaje es describirlo en un mundo del que tenemos una imagen. Además, los usos y los juegos, como las demás actividades humanas, tienen, en determinadas ocasiones, valores distintos. Por tanto, las *descripciones* filosóficas no pueden ser tampoco neutrales. La «neutralidad» es una noción que tiene aplicación dentro de un sistema de conceptos o reglas,

pero que no la tiene cuando se ponen en duda estos sistemas. Los juegos de lenguaje, como todo en el mundo, sólo pueden ser descritos por conjuntos de conceptos, que, a su vez, no son absolutos ni neutrales. En este campo, como en otros, no hay conocimiento por-contacto-directo. Sólo hay insinuación disfrazada de neutralidad.

Los sistemas de lenguaje son como los sistemas sociales (no cabe duda de que quien considera los juegos de lenguaje como sistemas de conducta no puede enfrentarse por mucho tiempo a esta conclusión, y Wittgenstein dijo efectivamente que el lenguaje es una forma de vida). Pero los sistemas y hábitos sociales, así como los sistemas y hábitos conceptuales, están generalmente afectados por el autoconocimiento. Algunos llegan a invalidarse o a transformarse, y otros, en cuanto se comprenden, se vuelven positivamente indestructibles. La transformación de la vida por la reflexión y el autoconocimiento es la historia del pensamiento y el pensamiento no «deja todo tal y como está».

13. Conclusión

¿Qué decir de la filosofía lingüística presentada como una superación de la teoría del conocimiento y como (de hecho) una criptoepistemología?

Está ligada a un formalismo indefendible en sí mismo y que, en todo caso, está en conflicto con otras ideas linguofilosóficas, como el polimorfismo y la negación de la existencia de un lenguaje perfecto.

Las ideas linguofilosóficas según las cuales las formas de lenguaje son neutrales, necesitan un contraste, y de que, fuera de estas formas, no existe lenguaje absoluto, etc., son tal vez ciertas en un sentido *muy* oblicuo. *Dado* que algo es un juego de lenguaje que autoentraña un sistema de conceptos en el que alternan las jugadas y las aserciones, se infiere que el juego como conjunto es neutral respecto a las jugadas que en él se efectúan y que debe haber un contraste, etc.

Pero *esto no nos es dado nunca.* No solamente porque, empíricamente, no existe ninguna forma no arbitraria de aislar estos juegos que se autoentrañan dentro del flujo de nuestro pensamiento y lenguaje (aunque esto también sea cierto), sino porque, lógicamente, es imposible. Porque llevar a cabo semejante aislamiento equivale a prejuzgar todas las conclusiones. Equivale a decir de forma implícita qué valores hay que manejar, qué reglas deben constituir las normas, etc. No existen en el mundo juegos de lenguaje naturalmente aislados, y tanto más cuanto que existe un juego absoluto que lo abarca todo. Aislar un juego es elegir. La filosofía lingüística prejuzga simplemente todas las conclusiones que puedan sacarse bajo el disfraz de una falsa neutralidad.

La ilusión linguofilosófica de la neutralidad surge, en realidad, de que los filósofos lingüísticos tratan su propio meta-lenguaje (los conceptos con los que describen otros conceptos), en particular el lenguaje corriente, como algo sacrosanto, fuera de duda y neutral en virtud de una especie de estatuto fundamental y absoluto, cosa ésta totalmente absurda.

Estructura y estrategia

Explicación del diagrama e instrucciones para su empleo

El diagrama representa la filosofía lingüística como un sistema constituido por varias partes entrelazadas que se sostienen mutuamente.

Cada casilla encierra una teoría, una idea, un procedimiento, una regla, un valor u otro componente que juega un papel significativo en el sostenimiento del ambiente intelectual de la filosofía lingüística.

Las líneas rectas que unen las casillas indican una posible base o línea de argumentación o transición entre las ideas, etc., contenidas en las casillas unidas.

Las líneas dentadas que unen las casillas indican la incompatibilidad o la dificultad existente entre las ideas, etc., contenidas en las casillas así enlazadas.

Los puntos de partida más importantes dentro de este sistema que se autoentraña se hallan en las casillas subrayadas.

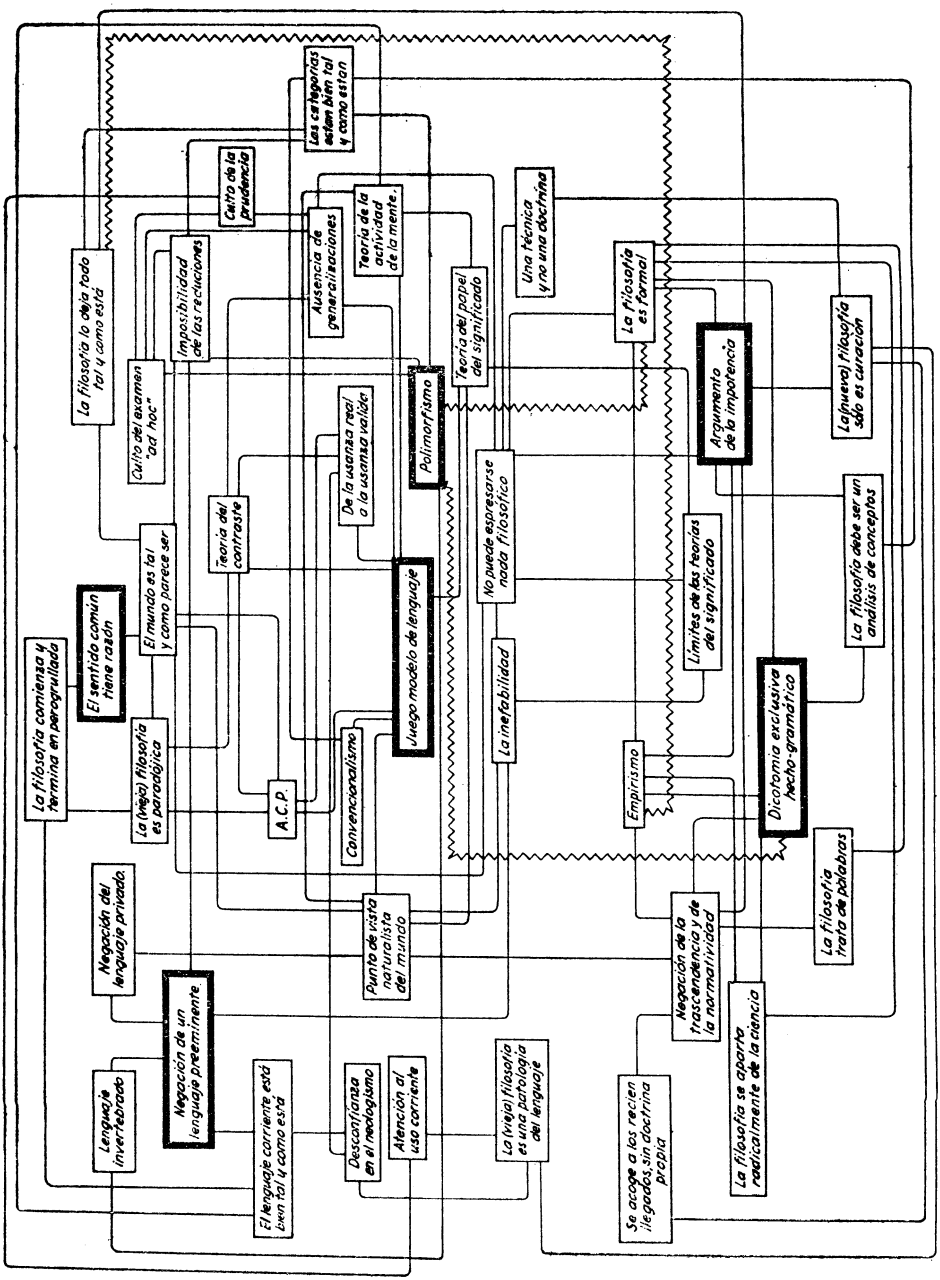
Tres de ellos se deben a Wittgenstein (la negación de un lenguaje preeminente, el juego modelo de lenguaje y el polimorfismo), uno a G. E. Moore (el sentido común tiene razón), uno al positivismo lógico (la dicotomía positivo-gramatical exclusiva) y uno (el argumento de la impotencia) que no surge de un pensador individual, sino que tiene un origen general.

Algunos juegos de sociedad.

El lector que desee aprender a *exponer* la filosofía lingüística debe elegir cualquier casilla al azar y seguir las líneas para llegar a otras casillas de su elección hasta agotarlas.

El lector puede también desear *defender* la filosofía lingüística. Debe elegir entonces una casilla al azar y suponer que ha sido refutada, concentrar su esfuerzo en demostrar que las demás casillas, o un número privilegiado de ellas, se bastan a sí mismas, pese al abandono de la otra casilla, y, no obstante, implican algo incompatible con ella o con algo que implica.

Nótese que algunas casillas, en particular el «culto a la prudencia» y las «teorías de los límites-de-significado», pueden entrar a voluntad en conflicto con la mayoría de las demás casillas del diagrama incluyéndose unas u otras. Estos conflictos particulares en potencia, de un valor inestimable para una estrategia defensiva (demostrar que un efecto aban-


La filosofía comienza y termina en perogrullada
El sentido común tiene razón
La (vieja) filosofía es paradógica
El mundo es tal y como parece ser
La filosofía lo deja todo tal y como está
Culto del examen "ad hoc"
Imposibilidad de las relaciones
Culto de la prudencia
Las categorías están bien tal y como están
Teoría de la actividad de la mente
Ausencia de generalizaciones
Teoría del contraste
De la usanza real a la usanza valida
A.C.P.
Convencionalismo
Juego modelo de lenguaje
Polimorfismo
Teoría del papel del significado
No puede espresarse nada filosófico
La inefabilidad
Una técnica y no una doctrina
La filosofía es formal
Argumento de la impotencia
Límites de las teorías del significado
La (nueva) filosofía sólo es curación
La filosofía debe ser un análisis de conceptos
Empirismo
Dicotomía exclusiva hecho-gramática
La filosofía trata de palabras
Negación del lenguaje privado
Punto de vista naturalista del mundo
Negación de la trascendencia y de la normatividad
Negación de un lenguaje preeminente
Lenguaje invertebrado
El lenguaje corriente está bien tal y como está
Desconfianza en el neologismo
Atención al uso corriente
La (vieja) filosofía es una patología del lenguaje
Se acoge a los recien llegados, sin doctrina propia
La filosofía se aparta radicalmente de la ciencia

donado no sólo es redundante, sino realmente incompatible con las posiciones adoptadas) no están indicados en el diagrama, pues lo harían demasiado complejo.

1. Estructura de la filosofía lingüística

Las ideas indicadas, así como sus diferentes puntos de apoyo, forman un conjunto muy unido (aunque no totalmente consecuente, una estructura edificada de tal modo que da a cada una de sus partes una fuerza y una ductilidad mucho mayor de la que tendrían por sí solas. (La afirmación de que no existe tal conjunto y de que sólo nos hallamos ante una serie de ideas y fórmulas independientes es absurda.)

Parte de esta estructura unida ha sido esbozada implícitamente al especificar los argumentos favorables a las diversas teorías. La estructura es, sin embargo, muy complicada. Quienes no estén familiarizados con sus elementos difícilmente pueden distinguir su perfil general, ya que incluso algunos de los que están familiarizados con ellos no lo distinguen tampoco.

En los epígrafes anteriores he hablado de algunas partes de la filosofía lingüística con el fin de discernir mejor el conjunto. Describiré ahora esquemáticamente su sistema de ideas por medio de un diagrama. Este diagrama puede usarse para ilustrar varias cosas: la interdependencia de las ideas de la filosofía lingüística; la forma en que unas posiciones parciales mantenidas por algunas personas contribuyen a constituir el todo; el autosostenimiento del sistema (el apoyo mutuo que se proporcionan las diversas ideas, la limitación del horizonte, el círculo cerrado); la arqueología del movimiento, por así llamarla (la dependencia o la influencia de unas posiciones hoy abandonadas); las incompatibilidades, aparentes o reales, que existen en ella, y la estrategia empleada contra las críticas y el ejemplo contrario.

Cambiando la metáfora podemos decir: Me interesa la filosofía lingüística como *instrumento*, sus límites y sus defectos. No niega que en él, y dentro de sus limitaciones, puedan interpretarse melodías alternativas.

Nótese que es completamente inútil que, individualmente, se sostenga y se defienda el conjunto total de ideas que he citado, aunque algunas veces pueda ocurrir. Sucede generalmente que la gente mantiene o practica alguna de estas ideas con entusiasmo, ciertas veces con frialdad, o permanecen neutrales con respecto a otras considerándolas inadecuadas, o hasta repudiándolas.

Lo importante es lo siguiente: toda persona que defienda una de estas ideas se halla en una situación en la que gran parte de su medio ambiente intelectual (mejor dicho, *todo* el medio ambiente intelectual que toma en serio) se compone de gentes que, colectivamente, se adhieren a algo parecido al esquema entrelazado antes representado. Así, pues, la lógica de las ideas constituye también, en cierto sentido, la sociología del movimiento.

Este sistema de ideas lógicamente unidas, mantenido por algunas, si

no todas las personas que forman *le milieu*, determina las interpretaciones que darán los demás y él mismo de lo que se dice o hace. Determina de antemano las objeciones o la aprobación que puede esperar. Encierra de forma implícita los criterios de adecuación con los que debe construir y formular lo que desea expresar. El sistema constituye, en este caso, un círculo cerrado, y sus diferentes mecanismos compensadores evitan cualquier fallo. Puede ser considerado como una ideología.

Adviértase que todos los elementos de esta ideología son literalmente *ideas*. Algunos son reglas de procedimiento; otros, valores, etc. El apoyo mutuo que se facilitan estos diversos conceptos fortalece las ideologías y les permite resistir las críticas. Una alta variación, por ejemplo, de la claridad y de la prudencia, combinada con una teoría del significado y unos criterios de «claridad» que justifican *a priori* todas las locuciones santificadas por el *Oxford English Dictionary*, pero consideran culpables todos los neologismos filosóficos hasta que no hayan demostrado su inocencia por medio de pruebas virtualmente imposibles de cumplir), asegura y constituye una imagen del mundo, *sin tener que enunciarlo*. Tomar las ideas por sí solas, desprovistas del apoyo de las predisposiciones, sería pasar por alto su fuerza y su objeto.

Algunas de las ideas que constituyen este sistema de pensamiento están, sin embargo, en contradicción mutua.

La valoración de la prudencia, por ejemplo («No decir nada general o que pueda falsificarse»), no se adapta a la interesante y muy discutible teoría o predicción según la cual todos los problemas filosóficos pueden desaparecer tras un minucioso examen del uso de las palabras relacionadas con ellos. O, también, la teoría o premisa necesaria de que todas las verdades deben ser positivas o gramaticales, está en contradicción con la idea de que existe un número muy elevado e incluso infinito de clases de verdad. (Algunas de estas contradicciones están indicadas en el diagrama por líneas quebradas.)

Esta clase de conflicto es un rasgo común a casi todas las ideologías. Muy pocas, por no decir ninguna, consiguen ser totalmente consecuentes. Este conflicto no conduce, sin embargo, a un punto de ruptura si los elementos en oposición pueden aislarse y camuflar su inconsecuencia. Cada uno de los elementos puede ser necesario al sistema, pero invocándolos en diferentes momentos y con fines distintos. Existen, además, fórmulas para disimular la contradicción. La idea, por ejemplo, de que cada principio debe ser tratado *ad hoc* (de que no existen principios generales) puede ser invocada para oponerse a la confrontación simultánea de unas ideas contradictorias. O también puede usarse la idea de que existen cosas importantes que «no pueden decirse». En efecto, las verdades inefables carecen probablemente de virtudes lógicas y no tienen el inconveniente de contradecirse en sus creencias.

Se pretende a veces equivocadamente que la filosofía lingüística no es un sistema homogéneo de ideas y que dentro de ella existen opiniones diferentes. Existen, efectivamente, estas divergencias, y son de dos clases: 1) Algunas que están admitidas y no afectan los fundamentos. La filosofía lingüística puede estar en desacuerdo sobre la forma de usar un término dado. Se recuerda aún en Oxford la discusión linguofilosó-

fica entre el profesor Tweedledum y el señor Tweedledee * a propósito de la diferencia entre las expresiones «por ejemplo» y «verbigracia». Este tipo de «desacuerdo» implica un acuerdo más general sobre el método, los designios, etc. La existencia de este tipo de desacuerdo no afecta en absoluto la afirmación de que el sistema es homogéneo y cerrado. La mayoría de las ideologías conceden cierta libertad de movimiento, que resulta de gran utilidad para desviar la atención y las energías. 2) Otras que son fundamentales, y cuyas implicaciones quedan ocultas.

Muchos filósofos lingüísticos han abandonado voluntariamente, y por algún tiempo, las imposiciones individuales de este sistema. Es cierto, y se ha demostrado que algunas de las posiciones individuales habían sido tergiversadas por los mismos filósofos lingüísticos. Pero el sistema como conjunto no ha sido afectado, pues la estructura general puede sobrevivir, al menos una temporada, aunque le falten una o varias de sus partes. Además, la interconexión entre las partes es tal que, una vez terminado el ataque, la parte abandonada tiene que volver, casi automáticamente y sin que se perciba, a ocupar su puesto.

El juego de la evasión-y-de-la retirada está facilitado por algunos de los rasgos más específicos de este sistema defensivo. Muchas de las posiciones se multiplican; hay una posición externa, la que se expone, y un reducto interno. El reducto interno es inexplicable y constituye una posición tan reducida que resulta imposible de atacar. Por ejemplo, la idea de que algunas teorías filosóficas *pueden* basarse en confusiones verbales (nadie puede discutir este punto ni refutarlo). Pero el filósofo lingüístico no se retira a este reducto hasta que no se le ataca; el resto del tiempo (cuando se ataca otra de sus posiciones, a la que debe prestarse ayuda) ocupa la posición exterior más expuesta, dándole una función dentro del sistema en conjunto. Existen, además, algunas posiciones situadas de tal modo que facilitan la retirada de una zona abandonada e impiden que el oponente prosiga su ataque. Por ejemplo, la idea que ya hemos señalado de que «cada principio debe ser tratado según sus propios méritos» puede invocarse para separar una posición abandonada de las que aún están ocupadas. Quien insista en querer ver a la vez las diferentes posiciones relacionadas entre sí e interdependientes, es culpable de «fusionar» doctrinas supuestamente distintas.

Algunas posiciones dentro de la estructura general tienen lo que podríamos llamar un interés arqueológico. Son supervivencias de los anteriores ocupantes de la zona y son el testimonio de la historia del movimiento. La más importante de estas posiciones es probablemente la doctrina lógico-positivista de la dicotomía minuciosa, de la verdad positiva y gramatical. Esta posición, que tiene sus defensores, no está vacía de todo contenido e incluso es atacada. Constituye, sin embargo, una posición crucial del sistema defensivo, pues *vuelve a ocuparse* cuando se atacan otras partes del sistema y es, además, de gran utilidad cuando se trata de impedir que estos ataques sean efectivos. En líneas generales, muchas posiciones, como la pasividad de la filosofía (con respecto a

---

* Juego de palabras entre *Tweedledum* y *Tweedledee*, que significan sutileza, distingo.—*N. del T.*

la valoración y al conocimiento esencial a la vez), presuponen la imposibilidad de un conocimiento no positivo y no deductivo. Esta posición sólo puede librarse de los ataques reinvocando la premisa lógico-positivista, y ocupando de nuevo su anterior posición, como efectivamente ocurre.

Es interesante señalar que algunas relaciones *demasiado* evidentes pueden no ser aprovechadas porque expondrían la posición general a ser eliminada con demasiada facilidad. Por ejemplo, el argumento del punto de vista naturalista del mundo, que conduce a conclusiones como la de que no debe insistirse sobre la negación de la normalidad. Puede ser preferible disimularla dándola una apariencia de fuerza y sutileza, argumentando con la teoría del lenguaje.

La mayoría de las críticas hechas a la filosofía lingüística no logran conmover a sus adeptos por una de estas dos razones:

Pueden centrarse en una teoría, en una práctica o en una promesa del sistema, en cuyo caso se pone en juego la táctica de evasión, del desplazamiento interno y de la retirada temporal, no logrando la crítica conmover a los adeptos de este movimiento. Cuando los atacantes llegan a lo que se supone es la posición decisiva se encuentran con que los filósofos lingüísticos se baten en retirada, les aseguran amistosamente que nunca han deseado defender esta posición, ayudándoles incluso a destruirla. Uno de los líderes más respetados de este movimiento no sólo acostumbra abandonar estas posiciones, sino que expresa la mayor sorpresa cuando se le hace notar que la defendía, aunque forme parte de un argumento que él mismo ha utilizado. Pero poner esto de manifiesto sería, sin duda, la señal de haber fracasado en comprender la necesidad del examen *ad hoc* en filosofía.

Se han criticado alternativamente algunos de los rasgos más notables del sistema considerado como un todo, sin preocuparse de sus puntos de apoyo específicos. Así, los profanos se lamentan de la trivialidad, del aburrimiento, del amoralismo, de la obscuridad y de la incongruencia de muchos de los trabajos de este movimiento. En este caso también soslayan fácilmente las críticas, pues no logran demostrar que lo que parece trivial no lo es, como los filósofos lingüísticos quieren hacernos creer, diciendo que se trata de una forma sutil y matizada de decir algo muy importante, entre todo lo que puede decirse; fracasan en su empeño por demostrar que lo que parece obscuro es una forma más elevada de claridad, etc.

El objetivo de este libro consiste, en parte, en proporcionar una guía adecuada al observador profano. Parafraseando las inmortales palabras de Groucho Marx: Parece trivial, pero no se desanime usted, es trivial.

2. Análisis espectral

Existe un tipo de análisis espectral de posiciones [1], que puede describirse como propio de la filosofía lingüística.

1) No existen problemas filosóficos. Usamos el lenguaje de cierta forma, y eso es todo. (El lenguaje es un conjunto de sucesos en el mundo.) ¿Cómo pueden existir problemas? (La idea de que no puede haber problemas filosóficos, inferida de una visión naturalista del lenguaje en el mundo, está reforzada por la teoría de las-dos-únicas-clases-de-conocimientos. Ninguna de estas dos ideas sería por sí misma tan sólida como ambas unidas.) Este punto de vista tiene cierta verosimilitud y se comprende fácilmente.

2) No existen problemas filosóficos propiamente dichos; lo que existe son graves dificultades originadas por el lenguaje y que pueden esclarecerse mediante la comprensión del mismo.

3) Existen problemas filosóficos, pero ni ellos ni sus respuestas pueden enunciarse, porque conciernen la misma posibilidad del lenguaje de sus relaciones con las cosas, no pudiendo mencionarse en el lenguaje.

4) Existen problemas, pero sus respuestas no deben estar en conflicto con el uso real de las palabras, porque es el uso real de las palabras lo que las da significado, y una cuestión o respuesta formulada que no tenga en cuenta este uso carece de sentido.

5) Puede prescindirse al final del lenguaje corriente, pero sólo después de dar un significado a los neologismos. En principio debe reflexionarse sobre el uso real de las palabras.

6) Algunos problemas *son* subproductos de errores lingüísticos.

7) Algunos problemas aparentes *pueden ser* subproductos de errores lingüísticos.

8) *Me gusta* saber cómo uso las palabras, no hacer afirmaciones acerca de su pertinencia y que me dejen usarlas en paz.

De hecho, hay gente situada en los polos opuestos del espectro. Y lo que es peor, hay gente que se sitúa en varios puntos a la vez, según su conveniencia, la ocasión y el público, y otra que ni siquiera sabe en qué punto está situada.

He aquí algunos rasgos generales de este análisis espectral:

El punto más elevado constituye la posición más interesante y el más bajo la posición más trivial y más trivialmente irrefutable. Las posiciones situadas en los puntos más elevados son las más interesantes por su variedad en criterios de interés; son exigentes, originales, ricas en implica-

[1] Algunas de las posiciones analizadas fueron caracterizadas por el doctor J. O. Wisdom (no confundir con el profesor John Wisdom) así: «Siguiendo esta fase del análisis lógico, sus seguidores afirman que la filosofía surge de un estado de duda y que la duda filosófica es un sin sentido, que no existen verdaderos problemas filosóficos, que no existen verdaderas respuestas filosóficas, pero que sí existen dudas filosóficas y problemas que encierran medias verdades, y respuestas filosóficas (igualmente sin sentido) que también encierran medias verdades. La aseveración sin sentido que contiene una media verdad y la contraaseveración sin sentido que contiene una media verdad poseen un efecto terapéutico mutuo». J. O. Wisdom *The Metamorphosis of Philosophy*, El Cairo, 1947, pág. 149.

ciones para nuestras ideas sobre la vida; tienen atractivo, una verosimilitud que concuerda con ciertas ideas y experiencias como la esterilidad y las disonancias de la filosofía del pasado, por ejemplo, y tienen también todo el aspecto de ser una idea.

Las posiciones de los puntos inferiores de la escala son difíciles de discutir. Son unas posiciones que ni siquiera merecen los nombres que se las ha dado como «revolución en filosofía», «escuela influyente», o que puedan afirmar su superioridad sobre las formas pasadas de pensamiento, etc. No merecen nada. El número 6) es una proposición por la cual apostaría mi vida sin gran inquietud, pues el que algunos filósofos puedan haberse equivocado no es lo que quiero rebatir. El número 7) es trivial y necesario. El número 8) no es siquiera una proposición trivial y necesaria; no es ni siquiera una proposición. Un miembro eminente (y con razón) de este movimiento me escribió tras la primera publicación de alguna de estas críticas, diciéndome que estaba de acuerdo con gran parte de mi argumentación, pero que, sin embargo, deseaba seguir investigando «cómo usaba las palabras».

Puede disculparse hasta cierto grado a la gente que no sabe muy bien en qué punto de la escala se halla, ya que la apariencia externa de las diferentes posiciones son sorprendentemente (y hasta podría decirse deliberadamente) parecidas. En la cúspide, la posición filosófica es inexplicable por unas razones profundas que son, a su vez, inexpresables.

En el punto más bajo de la escala la posición filosófica es inexpresable por la razón, mucho más directa y menos vaga, de que no existe posición filosófica alguna, lo que tiene la ventaja de no violentar ninguna comprensión ni intuición filosófica.

Cuando una persona no dice nada filosófico y practica, en cambio, la técnica de seguir usanzas o de inventar juegos de lenguaje, resulta difícil determinar si su posición filosófica es tan profunda que no puede expresarse con palabras o si no existe. Puede ser difícil hasta para el propio autor. (Tal vez no exista un acceso privilegiado a lo inefable.) Puede hallarse en la situación de no saber si está en el número 1) o en el 8). Más bien sospecho que cuando la forma *actividad* de hacer filosofía se vuelve habitual y no constituye una novedad, puede sencillamente *olvidarse* en qué punto de la escala se encuentra uno, y deslizarse tranquilamente hacia abajo.

Los desplazamientos a lo largo del espectro no sólo están camuflados porque exteriormente las posiciones no son muy claras, sino porque el espectro es resbaladizo y favorece el deslizamiento. Una vez comprendida la posición número 1), uno se siente incitado a descender hasta la posición número 8) («arrojando, según la metáfora de Wittgenstein, la escalera»). Así, pues, se resbala hacia *abajo*. Pero también, cuantas más «moscas hayan sido liberadas de las botellas» (es decir, cuantos más problemas se demuestre que caben en el método) por las actividades inferiores a lo largo de la escala, más aceptable y natural se vuelve la posición número 1). Así, pues, también se resbala hacia *arriba*. Existe, en realidad, una relación simbólica entre las dos posiciones extremas. Las actividades de abajo pueden no liberar muchas moscas, pero quienes aguardan comprenden más tarde o más temprano las ideas de quienes

se hallan en la cúspide, y, una vez comprendido esto, comprenden por qué más tarde o más temprano *deben* liberarse todas las moscas (basándose en las hipótesis ya sugeridas), confiando así en su eventual puesta en libertad. Pero esto confirma otra vez su fe implícita en las ideas del extremo superior; les confirma, al mismo tiempo, en sus métodos, y una vez que éstos sean habituales las ideas pueden olvidarse o ser repudiadas si se las ataca. Por consiguiente, la filosofía lingüística, doctrina según la cual la filosofía es una actividad, es un ejercicio espiritual que confirma la fe que requiere el ejercicio como principio.

En este caso, como en otros, nos recuerda extrañamente el psicoanálisis. También nos encontramos en él con una doctrina y una técnica en estrecha relación simbólica. Si nos interesamos por la técnica y nos informamos de sus éxitos, se nos dice que éstos no prueban nada, y que si deseamos curarnos es a Lourdes donde tenemos que ir. La técnica da una *penetración*, lo que es más importante que el éxito terapéutico por sí solo. Pero uno piensa que esta penetración debe tener alguna relación con las doctrinas y las ideas. Si examinamos las ideas que componen esta penetración y nos desagrada su vaguedad o la imposibilidad de comprobarla y confirmarla, etc., se nos asegura que esta doctrina sólo puede entenderse a la luz de la técnica y de la *práctica*.

En ambos casos, la prueba de que la técnica es efectivamente terapéutica es muy *endeble*, mientras que la prueba de que forma hábitos es abrumadora.

Los filósofos lingüísticos llegan más lejos incluso que los protagonistas del psicoanálisis, ya que niegan la existencia (y no solamente la eficacia) de una teoría general. Este método tiene una curiosa analogía con la ignorancia socrática o la pasividad psicoanalítica, permitiendo a quien lo practica hacer preguntas sin obligarle a contestar ninguna. No queda más remedio que suponer que ello forma parte de su misión. Parafraseando a Wittgenstein podríamos decir: «No preste atención a lo que dicen de la teoría o de su ausencia, preste atención al *uso* que hacen de esta supuesta ausencia de teoría».

Este tipo de conducta ha sido muy bien descrito por mis Iris Murdoch en su novela *Under the Net*, en la que uno de sus personajes se extraña mucho de que su interlocutor generalice sobre su propia forma de discutir, y se niega a aceptarlo como si esta generalización constituyera una falta de gusto. El autor parece tomar esta conducta tal como se presenta, considerándola como una especie de sentido de lo *concreto* sorprendente. Pero somos responsables de las presuposiciones o premisas de lo que decimos y hacemos; puede, claro está, ser difícil llegar hasta ellas, pero siempre están presentes y es imperdonable que un filósofo niegue su existencia.

3. El molino de rezos

Se cuenta la historia de un pequeño principado asiático que posee muchos molinos de rezos donde giran los diversos nombres de Dios. En uno de los programas de ayuda tecnológica su príncipe encargó un mo-

lino de rezos electrónico que daría todos los nombres posibles de Dios a una velocidad mucho mayor que los viejos modelos mecánicos. El nuevo molino fue debidamente realizado e instalado y se le puso en funcionamiento. El ingeniero que lo había instalado calculaba que el molino tardaría aproximadamente un día en pronunciar todos los posibles nombres de Dios y decidió esperar para verlo funcionar.

Al acabar el día, la máquina se aproximaba al término de su tarea. Pero cuando finalizó se desvaneció la luna, las estrellas desaparecieron y el mundo se hundió, pues ya no tenía «raison d'être».

Esta historia apócrifa es una excelente parábola de la filosofía tal como la conciben los seguidores de Wittgenstein. ¿Qué problemas conceptuales *podrán* existir que no sean los que se refieren a cómo usamos las palabras? (Los problemas no conceptuales no conciernen al filósofo.) Así, pues, una vez registradas todas las usanzas (lo que tomaría muchísimo tiempo sin máquina electrónica), ¿qué razón de ser tendría el pensamiento?

4. La aguja en el pajar

La filosofía lingüística, que se detiene en la observación de los matices del empleo real de las palabras en vez de pensar en las cosas, empezó expresando la idea de que la solución de los problemas, la liberación de los «calambres», la «disolución» de las dudas, debían hallarse en alguna parte del inmenso pajar de nuestros hábitos reales de lenguaje. Pese al aburrimiento y a la dificultad de esta búsqueda, merecía la pena buscar la aguja porque *tenía que* estar allí.

Había, en el fondo, dos buenas razones que sostenían la firme convicción de que la aguja *tenía que* estar allí: 1) ¿En qué otro sitio podía estar? No existen reinos trascendentales, normas inherentes, etc., para hallar la solución a los problemas filosóficos. Este es el argumento que la filosofía lingüística extrae de las conclusiones lógico-positivistas. 2) El juego modelo de lenguaje.

Estos argumentos, según los cuales la aguja debe estar en el pajar, son muy poderosos y consiguen, efectivamente, que los filósofos la busquen.

La aguja no ha aparecido, pero las investigaciones se han hecho habituales y su interrupción dejaría a mucha gente en un estado de azoramiento, ya que algunos no saben hacer otra cosa. Así, pues, han surgido algunas posiciones alternativas; *puede* que haya agujas en el pajar; o los pajares son interesantes, o nos gusta la paja.

5. La filosofía obstruccionista [2]

La promesa de «disolución» de los problemas puede compaginarse con cierta falsa modestia, entregándose a una investigación sin fin de

[2] Cf. los comentarios del profesor W. H. F. Barnes, en *The Philosophical Predicament*, Londres, 1950, pág. 121.

los matices de las usanzas, sin saber claramente *por qué*. Quizá sea porque de este modo se disolverán todos los problemas filosóficos.

O, mientras esta investigación indefinida no disuelva los problemas, constituye una preparación necesaria, un «comienzo» [3]. (Aunque no haya señales de que este comienzo llegue por ahora a su fin.)

O, se prosigue esta actividad por sí misma, como «pura investigación».

Cualesquiera que sean las razones que se adoptan, o, mejor dicho, que se invoquen según convenga, el resultado efectivo no será más que una especie de indefinida obstrucción.

No se responde a las críticas, no se presentan soluciones, se siguen observando indefinidamente las usanzas y a quienes preguntan por los resultados se contesta que sigan esperando.

Pero ¿por cuánto tiempo? Obsérvese que una de las variantes de la teoría dice también que el tedio es una señal de la luz filosófica que sigue a la observación de las usanzas. Ello encaja bien en el esquema general de lo que hemos llamado la filosofía lingüística en bruto. Al percibir plenamente los contextos y usanzas de un problema nos damos cuenta de que no hay nada de qué extrañarse, ni a qué contestar.

Sin embargo, se nos presenta un problema: ¿cómo distinguir el tedio infructuoso del tedio esclarecedor?

6. El rebelde ciempiés

La visión linguofilosófica de la historia del pensamiento es, y tenía que ser, dada la diagnosis de lo que es esta filosofía, lo siguiente: su primera fase es de inocencia y salud intelectual, en que la gente sólo *usa* el lenguaje, sin preguntarse nada sobre él, y, por tanto, sin hacerse preguntas filosóficas sobre el mundo. (Algunas personas conservan esta inocencia—como G. E. Moore, a quien no intrigaban ni el mundo ni la ciencia y que sólo se interesó por la filosofía porque le intrigaba lo que decían los filósofos—.) Esta fase puede compararse con el feliz período en que el ciempiés empieza a usar sus patas sin preocuparse de ellas. La fase siguiente empieza cuando le intriga su propio poder de movilidad.

Para explicarlo enuncia unas teorías presentadas como postulados. Impulsado por el anhelo occamista de economizar las hipótesis, supone primero que sólo tiene una pata o dos, o, en todo caso, unas pocas. Esto corresponde a la fase de la historia del pensamiento en la que se postulan las *teorías* filosóficas [4]. Si un ciempiés dotado de cientos de patas piensa que no tiene más que dos (o si una persona que use el lenguaje

---

[3] Frase del profesor J. L. Austin.

[4] Sin remontar más allá de los años 1956-57, el profesor J. L. Austin usaba *ex cathedra* el término de «fase terciaria» (de la dolencia filosófica) como presidente de la Sociedad Aristotélica, para designar todo intento teórico o general de tratar del problema del libre albedrío y del determinismo, que se oponga a disolverlo mediante una cuidadosa atención a la forma en que se usan las palabras. También afirmaba (y esto era una hazaña notable) no comprender lo que significaba la palabra «determinismo».

de mil modos distintos piensa que sólo lo usa de una o dos maneras, más tarde o más temprano se encontrará en apuro.) Su intento de asimilar sus numerosas patas a una pata elegida por él le llevará a renegar de sus patas.

Pero el remedio es sencillo. El descubrimiento antioccamista del polimorfismo hecho por Wittgenstein, del inmenso (infinito) número de patas del lenguaje, libera el desgraciado ciempiés de su parálisis autoimpuesta. Todo está claro ahora. Se reconoce la existencia de cada pata y se le concede plena libertad.

G. E. Moore fue el precusor del culto a la idiosincrasia de las varias formas de usos del lenguaje al elegir como epígrafe de sus *Principia Ethica* la frase en que el obispo Butler dice que cada cosa es lo que es y no otra cosa. Esta idea es tan importante para la filosofía lingüística que el profesor John Wisdom la ha dado el nombre de «perogrullada idiosincrásica» [5]. El apego a esta idea explica por qué una parte tan importante de la filosofía lingüística consiste en exponer de forma tan extensa y tediosa que algo es exactamente lo que es.

En la obra de Ignazio Silone, *Escuela de dictadores*, aparece un profesor muy cómico cuya contribución a la discusión consiste en decir siempre: «La democracia es la democracia y no puede ser más que la democracia». «América es América y no puede ser más que América.» «El Gobierno es el Gobierno y no puede ser más que el Gobierno.»

Me pregunto si, al inventar este profesor, Silone sospechaba que estaba describiendo una futura «revolución filosófica», un movimiento filosófico existente destinado a remplazar toda la filosofía pasada, a curar el género humano de la «fase terciaria» (expresión ésta del profesor Austin) del mal intelectual, y a ordenar el pensamiento humano según los deseos de este profesor.

7. La desaparición de la filosofía

La teoría de que la filosofía debe desaparecer en cuanto lleguemos a conocer los modelos del uso que hacemos de las palabras recuerda extrañamente la teoría marxista, según la cual el Estado terminará por desaparecer.

Del mismo modo que el Estado soviético no ha desaparecido, nuestros principales problemas filosóficos siguen en pie. Las razones del fracaso de estas esperanzas son muy parecidas: una diagnosis excesivamente monolítica del mal. El marxismo piensa que el Estado y la coerción no tienen más que un motivo, la lucha de clases. (Naturalmente, si esto fuera cierto, el fin de la lucha de clases coincidiría con la desaparición del Estado.) Como el marxismo, la filosofía lingüística tiene una teoría de la filosofía o del error filosófico según la cual éste tiene una causa única, el error lingüístico, o el intento de «superar el lenguaje», y sus variantes, como la desviación de los modelos generales del modo en que las palabras significan cosas [6].

---

[5] *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, 1953, pág. 51.
[6] *Philosophical Investigations*, pág. 47.

8. El falso zorro

Este ejemplo único y excesivamente homogéneo de la forma en que opera la filosofía forma parte de mi diagnosis de la filosofía lingüística. Muchos han señalado la trivialidad de las prácticas linguofilosóficas; lo que me propongo es diagnosticar la coacción que ejerce esta trivialidad y demostrar que las apariencias no son engañosas. El movimiento en sí mismo *es* trivial. Esta diagnosis puede parecer sorprendente y paradójica, ya que es precisamente sobre modelos obsesionales y más que generales cómo la filosofía lingüística diagnostica las filosofías *pasadas*. Bajo diversas apariencias, el famoso examen fragmentado, la adecuación y el abandono de las posiciones generales forman parte de la filosofía lingüística y de su famosa *zorrería*.

Aparentemente, nada podría parecer tan injusto como acusar a la filosofía lingüística de una excesiva homogeneidad, de dejarse hipnotizar por un solo modelo, etc. Ella proclama, o proclamaba (hasta el aburrimiento), poniéndola incluso en práctica en cierta medida, su voluntad de intentarlo todo, la imposibilidad de predecir los momentos en que se liberarán las moscas, la variedad de usos del lenguaje.

Pero lo que está por debajo de esta variedad de actos y este interés por la variedad de usos del lenguaje es la figura única de la situación en que se encuentra una persona filosóficamente intrigada por algo que no coincide con la idea que tiene de cómo se usan las palabras. Las palabras tienen múltiples y complejas formas de uso, y él interpreta, al parecer, el uso de las palabras con más sencillez que nosotros, o interpreta una clase de palabras como si se tratase de otra, o más complicado aún, puede estar tratando de decir algo que sólo podría decirse si pudiéramos enunciar cosas fuera de todos los lenguajes sujetos a reglas, fuera del lenguaje en su totalidad. En resumen, tiene la convicción del erizo [7] de que la zorrería es la respuesta a todo. Obsérvese que la fe en la zorrería es una de las cosas de las que no podemos desengañarnos nunca, pues si las soluciones son infinitamente variadas y si esta variedad constituye la prueba, no podemos nunca estar seguros de que hemos probado todos los caminos. No es posible estar totalmente desengañado, aunque pueda perderse la fe porque se ha perdido paciencia. Es lo que, sin duda, ocurrió a los que ya no anuncian la llegada de las «disoluciones» y que se preparan a distraerse con la «investigación pura».

Así, pues, pese a su aparente claridad en cierto nivel, en otro nivel, la filosofía lingüística está sujeta a un modelo obsesivo.

9. La teoría bifacética y la filosofía invertebrada

Por teoría bifacética entiendo lo siguiente: Supongamos que un hombre sabe qué caballo ganará el Derby, y que no puede decir nunca qué caballo es; resulta difícil equivocarse. La dificultad consiste en combi-

[7] «El erizo sabe una gran cosa; el zorro sabe muchas cosas.»

nar las dos aserciones en una sola fórmula que sea atrayente y que parezca constituir una teoría indivisible. El materialismo dialéctico es un caso clásico de teoría bifacética. El materialismo hace ciertas afirmaciones *dialécticas*, según las cuales estas afirmaciones pueden ser invertidas o limitadas por afirmaciones opuestas: en este juego no hay pérdida posible.

La filosofía lingüística es una teoría bifacética muy plausible, gracias a su culto de lo adecuado que es modelo de ambigüedad, ya que no hay nada que indique el nivel en que se operará esta adecuación.

En el nivel más bajo la adecuación es verosímil, atrayente y coincide con el modelo general usado por la filosofía lingüística. La argumentación general afirma a grandes rasgos que las ilusiones filosóficas nacen de la variedad de usos del lenguaje desprendiéndose de ellos, que debemos considerarlas en su inmensa variedad y examinarlas adecuadamente, lo que nos parece bastante razonable.

Pero si se recusa este modelo o su pertinencia en algún contexto, modelo éste habitual, pero impropio, puede invocarse la adecuación de la forma siguiente: «No nos comprendéis, encerráis nuestras prácticas en un dogma rígido, cuando nuestro principio más querido es, por el contrario, el de la necesidad de un examen dúctil y adecuado. Y precisamente porque nos aferramos a esta ductibilidad, no podéis ligarnos al modelo rígido que habéis diseñado para nosotros». (Volviendo a insistir sobre la diversidad, diremos que no puede servir para eludir una objeción.)

Pero la necesidad de ser dúctil para tratar de los problemas se desprende del modelo general, que no puede utilizar la misma excusa.

El «adecuacionismo» es un intento de lograr una filosofía totalmente invertebrada, a imagen de un supuesto lenguaje invertebrado.

10. El círculo cerrado

Junto a la fórmula del uso de la estructura bifacética se halla otra que podríamos llamar fórmula del «círculo cerrado», o del «yo también». Es, en realidad, la aplicación de una fórmula general para llevar a cabo una revolución. Esta fórmula dice lo siguiente: tómese un sistema viable (social, filosófico, etc.) compuesto por elementos *a*, *b*, *c*, etc., Anúlese o inviértase *a*, *b*, *c*, eliminando toda huella de ellos y de su existencia pasada. El nuevo sistema compuesto de no-*a*, no-*b*, etc., será, sin duda, muy revolucionario, moderno, y proporcionaría a su autor una fama de innovador y revolucionario.

El único inconveniente es que no-*a*, no-*b*, no sólo pueden formar un sistema revolucionario, sino también absurdo. Pero no importa. Siguiendo correctamente la receta y eliminando (al menos de la mente del autor) las huellas y los recuerdos de *a*, *b*, *c*, etc., puede volverse a darles entrada gradual, terminando lentamente con el sistema original *a*, *b*, *c*, etcétera. Tenemos entonces un sistema viable, así como la promesa de un sistema innovador y revolucionario.

Esto es lo que ocurrió con la «revolución en filosofía». Consideremos el «descubrimiento» según el cual el ACP y los recursos a la usanza

no resuelven los problemas normativos; pero ¿quién lo puso en duda antes de la «revolución»? Por el contrario, éste fue el motivo por el que la gente no prestaba interés a las usanzas. Los filósofos lingüísticos han introducido dentro de la revolución estas dobles inversiones, haciéndola más difícil de usar, pero sin reconocer que la rueda daba una vuelta entera.

Tomemos otros ejemplos, como la observación hecha por el profesor Austin como presidente de la Sociedad Aristotélica de que se usan las palabras de cierto modo precisamente porque las cosas son de cierto modo. No cabe duda que esto era precisamente lo que constituía la base del viejo método filosófico de no proscribir las inferencias de la forma de los conceptos a la naturaleza de las cosas (práctica ésta cuya destrucción constituía uno de los rasgos más cacareados de la «revolución en filosofía»). Otro ejemplo también: El empeño en que los filósofos explicarán por qué y cómo opera el lenguaje, y cuáles eran los rasgos generales del mundo que motivaban su modo de ser [8], ideas éstas que tienen su mérito, pero que chocan con los principios mismos de esta «revolución», a la que ahora se imputan.

O consideramos el importante ejemplo de la readmisión por Mr. Warnock [9] de los «nuevos puntos de vista» dentro de la filosofía. La filosofía empezó diciendo que los nuevos puntos de vista eran patológicos y subproductos debidos a un abuso de lenguaje. *Esta* fue la justificación presentada por preocuparse únicamente del uso real de las palabras. ¡Y ahora se vuelven a admitir, pretendiendo incluso que son esenciales para la filosofía!

11. Solvitur ambulando

Se ha dicho a veces (o, mejor, dice a menudo el profesor Ryle) que no debiera metafilosofarse (es decir, hablar de filosofía) tanto, sino más bien poner manos a la obra. La atracción que ejerce el metafilosofar o el hablar *de* filosofía no me parece mala ni autocomplaciente, sino una *consecuencia* de la filosofía lingüística. Es una teoría sobre el mundo, sobre el lenguaje y sobre la filosofía a la vez. Su teoría sobre el mundo es, sin embargo, muy poco interesante y propia de todas las personas carentes de imaginación. No se descubre su finalidad hasta no verla situada en el contexto de su doctrina *sobre* la filosofía. Asimismo, su teoría del lenguaje es demasiado fragmentaria o negativa para tener interés por sí sola. Sólo se discierne su objetivo examinándola dentro del contexto de su metafilosofía.

La metafilosofía es el núcleo central de la filosofía lingüística, y tenemos que ceder a la tentación de volver a ocuparnos de ella. (La idea de que sólo cuentan las aplicaciones es un mito, como lo es también la supuesta importancia de la complejidad del pensamiento de Witt-

---

[8] Cf. Mr. P. F. Strawson, en *The Revolution in Philosophy*, ed. G. Ryle, Londres, 1956, pág. 107.

[9] *English Philosophy since* 1900, capítulo XI.

genstein.) En efecto, existe, como ya hemos señalado, una especie de círculo cerrado entre la teoría del lenguaje (que tiene reglas, necesita contrastes, etc.), el naturalismo inconfesado que es el criterio de lo que constituye un problema y una solución, el examen terapéutico que se defiende de ello, y el método polimórfico y *ad hoc* de la terapéutica que legítimamente se desprende de la teoría del lenguaje. Aun comprendiendo lo absurdo de algunas partes del círculo (en particular del ACP y de sus aplicaciones normativas), existe una tendencia a retroceder, porque todas las demás no empiezan hacia atrás. La crítica (y sus fieles) *deben*, por consiguiente, interesarse más por las ideas generales, por el sistema como conjunto, que por su aplicación detallada.

No cabe duda de que tiene mucho mérito la idea de que no debiera existir una preocupación por el método en detrimento de lo esencial. Pero cuando se someten a la crítica los principios de sus propios métodos no es el momento adecuado para invocar esta idea.

En todo caso, la distinción entre el *hecho* esencial y la reflexión de «segundo orden» no puede aplicarse a la filosofía. Lo que a Ryle le parece esencial (el examen de los conceptos a través de su expresión verbal) podría muy bien ser considerado por otros como una actividad de segundo orden. Lo que a él le parece ser de segundo orden (la cuestión de saber *si* el lenguaje corriente es apropiado) podría ser considerado por otros como un problema filosófico esencial. La distinción que él da por supuesta está, en realidad, sujeta a controversia. Cuando estemos de acuerdo sobre el lugar en que debe situarse la línea de separación, la mayoría de los problemas habrán sido resueltos o, mejor dicho, prejuzgados.

12. El realismo discriminatorio

Esta técnica consiste en interpretar erróneamente las doctrinas de los demás considerándolas en un nivel distinto al que las sitúan sus autores. El prototipo de esta técnica es el chiste que podemos hacer si alguien nos dice que «tiene el mismo grabado en casa» y contestamos que «si lo tiene en su casa, no puede ser el mismo que el que está aquí». En un sentido es cierto, pero el chiste es bastante malo.

Los filósofos lingüísticos han utilizado esta técnica, con toda seriedad, como si se tratara de una verdadera refutación, afirmando que sus adversarios habían llegado a considerar una teoría cierta en un nivel como si también fuera cierta en otro. Les alentó en parte a ello la teoría general del polimorfismo. Algunos filósofos lingüísticos han «refutado», por ejemplo, la teoría de que la esencia de los juicios morales es un intento de inducir a la gente hacia actividades o actitudes, no diciendo que esta esencia es otra cosa, sino afirmando simplemente (y no cabe duda de que es verdad en cierto nivel) que no existe ningún motivo que caracterice todos los usos individuales de una expresión. Muy bien, pero el error de quienes defendían la teoría en cuestión no residía en esto. La teoría no negaba la variedad de los motivos humanos para hacer aserciones morales, o cualquier otra cosa.

Afirmaba simplemente que la característica general que distingue los términos éticos, dejando a parte y con razón las peculiaridades de los casos individuales, era la inducción. Esto puede ser cierto o no serlo, pero no tiene objeto insistir sobre el hecho innegable, pero ajeno a la cuestión, de que la gente encuentra en su vida diaria otros numerosos motivos específicos. Podemos ver cómo, dada su visión general polimórfica y su idea de que las teorías filosóficas nacen de una simplificación exagerada y de la presencia de modelos únicos, los filósofos lingüísticos llegaron a creer que podían terminar de este modo con un problema.

Encontramos otro importante ejemplo de la aplicación de esta técnica tan peculiar en la «refutación» de la *Teoría de las descripciones*, de Bertrand Russell. Esta teoría ofrecía una interpretación de unas expresiones como «el actual rey de Francia» o de «el monte Dorado». Consideraba filosóficamente necesaria tal interpretación puesto que se planteaba la cuestión de saber «cómo lograban tener un significado estas expresiones que no se referían a nada», puesto que no hay actual rey de Francia ni monte Dorado». No hablaremos aquí de las sutilezas y de los méritos lógicos de la teoría de Bertrand Russell. La filosofía lingüística no ha aportado ninguna respuesta que sustituyera la famosa teoría de Russell; cree, por el contrario, que puede suprimir el problema poniendo de relieve que las expresiones como tales no se refieren *nunca* a nada. Sólo logran referirse a cosas unos *usos particulares* situados en contextos concretos y efectuados por personas individuales [10]. En un sentido, esto es cierto. Si pretendemos hablar en sentido literal, es cierto que en abstracto las expresiones no consiguen «referir». Pero ¿qué importa eso? *Aun* enunciados bajo la forma de expresiones particulares, subsiste el problema de saber cómo esta clase de expresiones logran «referir». La manera antigua de formularlo era perfectamente legítima, no desorientaba y evitaba las confusiones que resultaban de la manera ulterior.

13. El nuevo Corán

Una historia (apócrifa) cuenta que el musulmán que conquistó Alejandría ordenó que se quemaran todos los libros de la Biblioteca argumentando así: O bien los libros dicen algo que no es el Corán, en cuyo caso son falsos, o bien dicen lo mismo que el Corán, en cuyo caso son redundantes. ¡En ambos casos hay que arrojarlos al fuego!

El argumento es irrebatible cuando se está en posesión de un repertorio de verdades tan completo como el Corán. Claro que los filósofos lingüísticos creen estar también en posesión de un repertorio completo de verdades, al menos en lo concerniente a verdades filosóficas, me refiero al *Diccionario de Oxford*. Los problemas filosóficos son problemas conceptuales, y los conceptos son los usos de las palabras. Una vez catalo-

[10] Esta argumentación, enterrada bajo un característico amontonamiento de distinciones escolásticas, se halla en la obra de Mr. P. F. Strawson, *Essays in Conceptual Analysis*, ed. A. Flew, Londres, 1956, pág. 21.

gados todos los usos (y el *Diccionario de Oxford* es lo que más se aproxima a esta lista completa, aunque el filósofo lingüístico tenga que añadir algún detalle), ¿qué problema podría subsistir? Ninguno.

El filósofo lingüístico opera exactamente igual que el conquistador de la Historia. Todos los asertos filosóficos son, o bien ciertos y enunciados en el *Diccionario de Oxford*, o usanza, o no enunciados por él, en cuyo caso son falsos. En efecto, una verdad filosófica es la descripción del significado de un término, es decir, una descripción de su uso y la afirmación de que tiene efectivamente un uso; estar catalogado en el *Diccionario de Oxford* es una prueba adecuada de que un término tiene un uso y constituye, en general, una especificación de lo que es este uso. (Lo único que necesita hacer el filósofo es ampliar esta descripción y relacionarla a un problema.) Pero el *Diccionario de Oxford* no solamente no encierra más que la verdad filosófica, sino que encierra *toda* esta verdad. Una teoría filosófica no catalogada en el *Diccionario de Oxford* constituye, *ipso facto*, una descripción inexacta del sentido y del uso de un concepto.

Los filósofos lingüísticos no tratan el *Diccionario de Oxford* como un libro sagrado solamente en la práctica, también lo tratan así en algunas de sus fórmulas más famosas, como la de que «la filosofía comienza y *termina* con una perogrullada», lo que significa que sus conclusiones no son más que la repetición de lo que normalmente decimos (y lo que normalmente decimos acerca de los conceptos se halla en los buenos diccionarios), o también como la fórmula «la filosofía deja todo tal y como es».

Algunos filósofos lingüísticos [11] han rechazado esta analogía con el Corán. Admitían que, dado el método lingüístico, todo *en* el *Diccionario de Oxford* tenía un uso y un significado, pero negaban que formara parte del método excluir la posibilidad de añadirle algo. Lo que dice el Corán es, al parecer, verdad, pero no es *toda* la verdad.

Resulta imposible justificar la comparación sostenida por Pears según la cual el *Diccionario de Oxford* se asemeja al Corán sólo porque todo en él tiene su significado y no porque todo lo que *no* se halla en él está excluido, con fórmulas como la de que «la filosofía comienza y termina con una perogrullada», o de que el lenguaje corriente está muy bien tal como está. La introducción de un nuevo modo de hablar no puede ser una perogrullada y no constituiría ningún progreso si todo en el *Diccionario de Oxford* está bien tal como está. Sin embargo, las innovaciones no perogrullescas que constituyen progresos componen la historia de la ciencia y de la filosofía.

Tal vez sea posible, para estos filósofos lingüísticos tan particulares, disociarse [12] de estas teorías (aunque resulte difícil saber cómo pueden conseguirlo siendo consecuentes consigo mismos, dada la importancia de estas teorías como justificación de los métodos y procedimientos de la

---

[11] Mr. D. F. PEARS y MR. G. J. WARNOCK, en una discusión radiada en el Tercer programa de la B. B. C., en octubre de 1957.

[12] Pero es evidente que *no pueden*. Cf. G. J. WARNOCK, *Berkeley*, Penguin, Londres, 1953, pág. 239.

filosofía lingüística en general). Pero aun consiguiéndolo, continúan ligados al punto de vista del diccionario coránico, sin diferencia alguna, como se demuestra en la siguiente historia.

14. El dilema de Saladín

En una historia de la Edad Media se cuenta que un rey mandó llamar a un rico judío y le ordenó que se pronunciara sobre los méritos respectivos de su religión y de la del rey. Pero tenía que partir del principio de que la religión del rey era la verdadera, pues pensar de otra manera sería blasfemar. Ni que decir tiene que si el judío no lograba evitar el debate se vería obligado a blasfemar o a contradecirse a sí mismo. Lessing utilizó este tema en su obra *Nathan el Sabio*. En esta obra Nathan logra eludir el problema que le plantea el sultán Saladín con el fin, cualquiera que sea su respuesta, de confiscarle sus bienes.

Quienes quieren poner en duda la validez del punto de vista lingüístico no tienen la posibilidad de evadirse. La filosofía lingüística ha vuelto a plantear el dilema que Saladín propuso a Nathan, con la diferencia que los dos términos de este dilema son la autocontradicción o la ininteligibilidad. (El pecado del sin sentido remplaza al de la blasfemia.)

Aunque ésta sea una treta entre muchas de las que lleva consigo la filosofía lingüística, también constituye la base esencial de su método. La esencia de la filosofía lingüística es la discusión sobre los méritos respectivos de la usanza corriente y establecida, y de otra manera de hablar, *basándose en la suposición de que la usanza corriente es lo mejor*. Esta suposición no está expresada siempre claramente, se deduce de las reglas de la discusión. Las desviaciones de la usanza corriente son, *ex officio*, «ininteligibles», a menos que «se les dé un sentido». Así, por ejemplo, los señores Pears y Warnock intentan refutar una de las mitades de la tesis del diccionario coránico (habiendo aceptado la otra mitad); es decir, la alegación de que todas las desviaciones de la usanza establecida son necesariamente proscritas por la filosofía lingüística, declarando que no ponen objeciones a las innovaciones con tal de que «se les dé un uso». Muy bien; pero ¿qué significa «dar un uso» a una nueva forma de hablar?

Señalemos que cualquier innovación radical es, por hipótesis, un principio filosófico. (Esto no concierne, claro está, a las innovaciones no categoriales.) Nadie niega o cree que la filosofía lingüística niegue que puedan darse nombres nuevos a objetos individuales situados dentro de tipos ya reconocidos. Pero las tesis filosóficas consideradas como «sobrantes» están definidas e identificadas como violando el uso establecido [13]. «Darles un uso» es describir una especie de conducta y de con-

[13] En la discusión anterior Perrs intenta refutar la alegación del Corán distinguiendo entre los límites de significación y los límites de lo que pertenece a los problemas filosóficos. Pero, puesto que las innovaciones conceptuales *son* filosóficas, esta consideración es absolutamente esencial a la visión del círculo por medio del

texto en que pudieran jugar un papel, y describir esta conducta y este contexto en tercera persona como de costumbre... (en otros términos, mostrar que repite algo que está en el *Diccionario de Oxford*). No se puede huir de este círculo. Este requisito equivale a decir que las revoluciones son legítimas mientras puedan justificarse por los procedimientos constitucionales existentes.

Este juego está doblemente alterado. Alterado en primera instancia por la insistencia puesta en apelar al lenguaje corriente, y, en segunda instancia, por la teoría conductivista encerrada en el juego modelo de lenguaje [14].

La «prueba» de la imposibilidad de un lenguaje privado es de una lógica semejante a la de Saladín. Dado que el lenguaje está definido como un juego público, se demuestra que, como podía adivinarse, un lenguaje privado no sería un juego público. Y cosa más extraña aún, la prueba utiliza el hecho [15] de que los conceptos de segundo orden por medio de los cuales distinguiríamos un lenguaje privado de un lenguaje público del exterior, conceptos que distinguirían las sensaciones como tales de las cosas públicas como tales, no podrían darse en el lenguaje privado. Muy bien, esto es lo que hace de él un lenguaje privado.

Pero los filósofos lingüísticos no definen ni confiesan estos criterios que determinan la aceptabilidad de un concepto. Algunos han negado incluso o han admitido la necesidad de su especificación [16]. Así, pues, lo que pretende ser una técnica neutral resulta ser, en realidad, un procedimiento selectivo que da el visto bueno a unos conceptos o descripciones de conceptos que se adaptan a cierta visión del mundo.

---

cual el dilema del Corán excluye todas las categorías que *no* se hallen en el *Diccionario de Oxford* y suscribe las que *se hallan* en él.

El hecho de que no pueda distinguirse, en general, entre los conceptos categoriales e intracategoriales no hace más que reforzar esta alegación.

[14] Cf. la versión de esta teoría de MR. A. MAC INTYRE, en *Universities and Left Review*, verano 1958, pág. 72.

[15] La «paradoja del análisis», que plantea el dilema de saber si un análisis es un simple sinónimo y es, por tanto, trivial, o si es algo más que un sinónimo y es, por tanto, falso; esta paradoja, digo, tiene un equivalente en la filosofía lingüística; en efecto, un neologismo puede describirse, o bien en términos existentes, en cuyo caso es redundante, o no puede, en cuyo caso no «se le ha dado sentido».

Pero la filosofía lingüística no reconoce que se trata de una paradoja que condena las hipótesis y procedimientos que llevan a ella. Hace una generación Frank Ramsay describió el escolasticismo diciendo que, según él, lo que no está claro es. Ha surgido una nueva fórmula: lo que está claro no es.

[16] Una de las demandas más corrientes de los oponentes de la filosofía analítica es la de que una serie de criterios con que poder enjuiciar un análisis filosófico de un concepto. A esta demanda Austin replicaba, con cierta burla: «Si podéis convenceros con un análisis, no importa lo difícil que os resulte intentar destruirlo, y si podéis conseguir que cuantos colegas quisquillosos lo admitan, esto ya constituye un buen criterio que demuestra que algo hay en él». *(The Times*, 17 de mayo de 1958).

Puede que los colegas del profesor Austin sean quisquillosos en lo que se refiere al *contenido* del método, pero resulta evidente que ocurre todo lo contrario en lo que se refiere a *este método* en sí. Dado este método, todo el resto se deduce, con unas fórmulas que ya han sido examinadas.

15. La estratagema de la cuerda hindú

También podríamos llamarla ahorcarse con los cordones de sus propios zapatos. La esencia de esta fórmula es una especie de inconsecuencia sistemática.

Claro que la inconsecuencia no es un fenómeno nuevo. Todos hemos cometido alguna, sin olvidar siquiera a los filósofos del pasado. Se nos presenta a menudo la posibilidad de descubrir las contradicciones internas del pensamiento de una persona yuxtaponiendo hábilmente algunas de sus ideas que no fueron expuestas al mismo tiempo. Lo nuevo en la filosofía lingüística es que sus contradicciones no se descubren nunca, ni se consideran importantes ni se considera necesario corregirlas. Aquí es donde vuelve a aparecer el polimorfismo y el culto a los exámenes fragmentarios, la idea de que cada problema debe ser tratado por separado. La idea de que la filosofía *no* consiste en construir una imagen coherente del mundo puede interpretarse como que no es necesario preocuparse de que lo que se dice sea contradictorio o no. No sólo usan el polimorfismo y el mito del examen fragmentario como medida de protección absoluta contra una posible refutación, sino también contra la no contradicción interna. Deja plena libertad para usar argumentos que se contradicen mutuamente e invita a escalar la cuerda cuando ésta ya no está sujeta por nada.

Veamos un ejemplo: Un filósofo dará una descripción de la necesidad lógica bajo el ángulo de las convenciones humanas, lo que quiere decir que la necesidad surge de las convenciones tácitas que rigen nuestro uso del lenguaje.

En otra ocasión haré una diagnosis de lo que se halla subyacente al problema de las mentes ajenas (la dificultad que encontramos para dar cuenta de cómo llegamos a conocer los sentimientos de los demás, cosa distinta de la visión sencilla de las manifestaciones externas de sus sentimientos). Insistirán sobre la imposibilidad lógica de percibir el sentimiento de otra persona, sugiriendo, además, que si comprendemos plenamente que nos hallamos ante una imposibilidad *lógica* y *no* contingente, dejaremos de creer que omitimos algo. ¡Pero si unimos los análisis hechos por el mismo filósofo se llegará al resultado de que la imposibilidad de percibir los sentimientos de otra persona se transforma en una convención del lenguaje! En una ocasión en que se pidió al filósofo en cuestión que explicara ambos análisis a la vez se negó rotundamente sin dar ninguna explicación. Un filósofo que trabaje con un método en el que no tenga cabida el polimorfismo y las fórmulas utilizadas para salvar las apariencias, se daría cuenta que la situación plantea un problema e intentaría llegar a ser consecuente con su propio pensamiento. Para un filósofo lingüístico no existe tal necesidad. Por el contrario, esto ilustra su propia teoría del polimorfismo y de la necesidad de un examen adecuado.

El uso sucesivo de estas ideas o principios totalmente inconsecuentes y de las fórmulas polimórficas, y otras que sirven para justificarlo,

pudiera llamarse el truco de la cuerda hindú. El filósofo lingüístico escala muchas cuerdas, pero no quiere convencerse de que algo tiene que sujetar la cuerda.

16. La filosofía por estremecimiento

Este método es complementario de la filosofía por atrición (u obstruccionista). Como estas últimas, la necesidad de la *filosofía por estremecimiento* surge con la idea de que no puede decirse nada en filosofía, o bien porque no *hay* nada (que decir), o bien porque no puede decirse.

Puesto que no hay ninguna teoría que comunicar, lo que se comunica tiene que ser un atisbo, una actitud, una inspiración, etc. Puede darse tras una interminable retahila de detalles específicos sobre la usanza, detalles que individualmente son triviales, pero que, unidos, nos inician en cierto modo en la figura, la constitución de la mente, la perspectiva, etc. O también puede darse de un modo menos aburrido, con un pequeño argumento conmovedor, con unas pocas palabras bien elegidas que nos iluminen. Afortunadamente, no todos los filósofos lingüísticos tienen la paciencia de esperar que la mosca salga de la botella probando todas las usanzas sin selección alguna. Algunos, que saben cómo soltar la mosca, están dispuestos a abreviar la espera. La inspiracion repentina, contraria a la comprensión más lenta anunciada por el aburrimiento, puede llamarse, con mucha propiedad, estremecimiento. (*Debe* de ser algo así, ya que no puede ser una proposición, ni un descubrimiento expresables.)

La filosofía lingüística no transmite ninguna teoría, ilumina, y los filósofos lingüísticos quieren hacer surgir la chispa con una frase obscura, con una aparente paradoja, una argumentación cuya conclusión es inaceptable y no debe tomarse al pie de la letra, o con una aparente inconsecuencia. Teóricamente, la filosofía lingüística empieza en el «calambre» intelectual causado por la imposibilidad de rivalizar con un grupo de nociones inoportunas. Los filósofos lingüísticos pueden provocar también ocasionalmente un pequeño «calambre» experimental preiluminador [17]. El dominio de las fórmulas empleadas para producir estos «estremecimientos» puede adquirirse, como también pueden adquirirse una sensibilidad y una receptividad para con ellas. Supongo que los adeptos de estas titilaciones pueden ponerse durante horas en un estado de agradable excitación con tales invitaciones a la inefabilidad. Una vez conocidas las técnicas que provocan estos acompañamientos emocionales de la iluminación se puede incluso provocarlos a veces independientemente de todo «calambre» o iluminación... Pueden provocarse cristalizaciones sin tener nada que cristalizar.

Las frases obscuras, las desorientaciones alternativas que dirigen la atención hacia lo evidente, hacia lo abiertamente conductivo, que aseguran que ante nosotros todo es sencillo, y, por otro lado, sugieren una

---

[17] Cf. el profesor J. Wisdom: «Los filósofos deberían intentar continuamente decir lo que no puede decirse». *Philosophy and Psycho-Analysis*, pág. 50.

terrible dificultad, una tormenta interna, la inefabilidad (¡puede provocarse una neurosis experimental con estos métodos!), no se utiliza simplemente para provocar titilaciones en los adeptos de esta filosofía, sino también para someter a los neófitos. (Añadiré que, personalmente, prefiero la filosofía por estremecimiento a la filosofía por atricción. Pero es de notar que esta última puede ser considerada como una forma refinada de la primera. Para el verdadero conocedor el placer *más sutil* es el mayor. Cualquier novato puede satisfacerse con una paradoja dramática, pero un paladar refinado encontrará los placeres más exquisitos en los más mínimos matices de la trivialidad.)

17. Dejémoslos acertar

Solamente en lo referente a lo inefable esta teoría no ha llegado a expresarse nunca con total claridad, sino que, a menudo, no hace más que apuntar los errores supuestamente expresables que diagnostica, o sólo apunta *ex cathedra* [18] que alguno de ellos carece de especificación precisa. (Su modo de comunicación es el descubrimiento de una revelación más bien que la presentación de un argumento.) Esto confirma el hecho de que el discípulo no puede estar nunca seguro de haberla comprendido bien. «Comprendre c'est égaler», pero aquí no hay peligro de que se comprenda.

No debe sorprendernos que los discípulos que han vendido su alma a los maestros de esta escuela (y no sólo a Wittgenstein) se irriten *mucho*, cuanto topan con un escéptico. Tuvieron que desterrar sus dudas e incertidumbres, lo cual no tuvo que ser muy agradable para ellos, como tampoco lo es que se lo recuerden. Una convicción real puede defenderse con calma, pero una convicción autoimpuesta, a la que se une el temor de tener que confesar su propia incertidumbre, resulta difícil de defender seriamente.

El filósofo lingüístico tiene sujeto a su lector o alumno por una serie de amenazas implícitas. Primero le dice que muchos o todos sus pensamientos habituales acerca de los principios generales están bajo la influencia de unos modelos simples y erróneos de los que es difícil librarse (pues aunque la filosofía lingüística pretende ser la filosofía del lenguaje corriente, no es en absoluto la filosofía del pensamiento corriente). Menosprecia, por el contrario, el pensamiento corriente, cuando rebasa los límites de un contexto corriente y lo considera erróneo. Existe una vieja definición del filósofo que le presenta como un hombre que habla de problemas trascendentales de tal manera que nadie le comprende, pero se siente culpable de esta incomprensión. No cabe duda de que la filosofía lingüística ha revolucionado los métodos para conseguir este resultado.

Domina también al lector con la teoría de la inefabilidad, o de la necesidad de un examen indirecto. Todo esto se parece bastante a esos

[18] Como ejemplos de discípulos que han adquirido el estilo del maestro, puede citarse a Mr. R. Rkees, en su prólogo a *Blue and Brown Books*, de Wettgenstein (Oxford, 1958, en particular p. XI), o las obras de miss G. E. L. Anscombe.

juegos en los que el jugador no puede actuar como debe, ya que todas sus reacciones naturales son precisamente las que debe desechar. Pronto se da cuenta de que se trata de extraños y difusos atisbos, porque si una filosofía continúa simplemente sus reacciones naturales, en ellas debe hallarse algo sutil y difuso, algo intangible, puesto que un filósofo lingüístico pone de relieve e insiste en unos detalles aparentemente sin importancia.

Persiguiendo esta visión, el ojo de la fe consigue, más tarde o más temprano, localizarlo o más bien vislumbrarlo lo suficiente para sentir cierta satisfacción, pero no una seguridad real que podría alcanzarse con una formulación clara y explícita que, por definición, es siempre engañosa y manifiesta cierta falta de sutileza.

No puede llegarse hasta la verdad directa y explícitamente; sólo puede llegarse hasta ella mediante frases obscuras o más bien mediante la especialidad linguofilosófica, lo contrario de la frase obscura o, por así decirlo, la frase superficial y obscura, la trivialidad utilizada como sugeridora de profundos atisbos.

Puede parecer extraño que la filosofía lingüística sea propensa a las frases obscuras; pero así es, ello forma parte de su esencia. Wittgenstein consideraba el sentido del misterio y sus objetos como procesos naturales (o productos derivados de ellos) en el mundo, al mismo tiempo que consideraba la forma natural de examinar el mundo como una iluminación mística, como algo que no puede expresarse, sino sólo revelarse. Utilizaba todos los ropajes de la comunicación indirecta y mística en nombre de la visión natural de las cosas, y todo el robusto sentido común extravertido en la diagnosis y eliminación de nuestro más antiguo sentido del misterio. Esta mística del naturalismo, unida al punto de vista naturalista del misticismo, es lo que da a esta filosofía su frescura y originalidad.

Estos atisbos de lo místicamente evidente, más bien que de lo místicamente extraño, provoca más tarde o más temprano, en los neófitos de buena voluntad, un sentimiento de iniciación y de conocimiento.

18. Sugerencia y tabú

Esta es una particular y poderosa aplicación de la «filosofía del estremecimiento». Es una técnica extremadamente poderosa.

Consiste en comenzar tomando una idea filosófica, el conductivismo, por ejemplo, teoría según la cual la conducta externa o las manifestaciones de sentimientos constituyen la totalidad de los sentimientos internos y de los pensamientos. La filosofía lingüística rechaza, claro está, una *teoría* explícita de este género. Ni siquiera un neófito podría sostener una teoría tan general, de una forma tan «aséptica», tan paralizadora, tan *inteligible*. Es exactamente la que podría destruir su reputación y marcarle con el sello indeleble de ingenuidad. Se rechaza por paradójica, por estar inspirada en un modelo sencillo (según el cual todas las expresiones de sentimientos tienen la misión de designar la conducta manifiesta); se la rechaza por filosófica y porque parece implicar la equi-

vocación de la gente en sus creencias cotidianas, etc.; por encima de todo, y ello es lo importante para esta argumentación, se convencen rápida y totalmente de que el conductivismo es algo inexpresable, técnica y socialmente, quienes se hallan dentro de la esfera de influencia de la filosofía lingüística.

Una vez inculcada esta idea, entra en juego la técnica, que consiste en filosofar aportando un sinfín de ejemplos y argumentos más o menos claros; todos estos ejemplos, indicaciones y «reducciones *ad absurdum*», sugieren una sola cosa, la *idea* del conductivismo. La sugieren, pero no la *expresan*. No cabe duda de que esta poderosa barrera de sugerencias posee cierta eficacia. El oyente o lector llega pronto a la conclusión que se le quiere inculcar, pero también sabe de su anterior condicionamiento que el conductivismo es algo que no debe expresar porque expresarlo y creer en él sería el colmo de la ingenuidad. Otra vez se le considera como un animal al que se hace sufrir una neurosis experimental, o a un hombre enamorado de una mujer a la que no puede acercarse. Si es dócil, y muchos de los alumnos lo han sido, llega a considerar su propio desconcierto como un profundo atisbo, situado más allá de las palabras, lo que, en cierto sentido, efectivamente, es. Considera el «estremecimiento» que se le ha provocado como una iluminación. Pero ¿tiene otra solución? ¿Declararse insensible hasta el punto de no darse cuenta de lo que implican estos ejemplos tan numerosos? ¿O, por el contrario, declararse filosóficamente tan ingenuo como para entregarse a una teoría explícita? Su único camino es pretender haber comprendido, no «estar ya desconcertado por el problema», careciendo, sin embargo, de una teoría con la que expresar su comprensión. El sentimiento de culpabilidad del que no puede evadirse, dada su participación en este fraude, le liga aún más a su maestro. Tal vez crea que su maestro esté realmente iluminado y comprenda claramente lo que él sólo vislumbra; pero a esta esperanza se une el temor de que el maestro descubra un día que él, el alumno, no ha alcanzado una total iluminación. Sólo ha logrado una tumultuosa confusión interna, que en sus momentos de optimismo cree que es lo que busca. De cualquier modo, el maestro es dueño de la situación. Afirma haber resuelto el problema aunque no haya intentado enunciar nada. Sólo ha presentado sugerencias y ejemplos, y si algún día un valiente se atreve a gritar que el emperador está desnudo, no existe prueba alguna de que el maestro haya afirmado que el emperador estaba vestido. Ello también forma parte de la esencia de la filosofía lingüística.

19. ¿Quién ha dicho esto?

Este truco es característico de ciertos filósofos lingüísticos y no es de los más atrayentes. Consiste en protegerse de las críticas exclamando con un aire de total sorpresa: «¿Quién ha dicho eso?, cuando sus propias teorías van a ser criticadas. (Nótese que no dice «Nadie ha dicho esto», porque ello le colocaría en situación de que una investigación bibliográfica demostrara la falsedad de esta afirmación.) No, hace una

simple *pregunta*, insinuando que nadie ha dicho esto. «¿Ha dicho alguien esto?». Lo que por lo menos tiene un efecto obstruccionista al dejarnos proseguir prolongadas discusiones para saber si la teoría en cuestión ha sido enunciada en estos términos por alguien. E incluso si ha sido enunciada, existe la posibilidad de repudiar a este ingenuo filósofo lingüístico demasiado explícito.

Varios observadores han comprobado conmigo que por muy meticulosa y cuidadosamente que se les presente la formulación de sus teorías, algunos filósofos lingüísticos pretenden no haber oído hablar de ella y muchos han logrado una habilidad asombrosa en el empleo de esta fórmula. Excluyendo el engaño consciente y deliberado, ¿cómo habrán logrado convencerse de que todos los juicios en torno a su postura, en particular los que tienen propósitos críticos, son incorrectos?

Puede responderse de varias maneras: la primera, por la creencia de que los más mínimos matices de la expresión son de una importancia extrema y, claro está, exclusiva. Esta respuesta me parece errónea. El extremo cuidado en la expresión me parece importante tratándose de asuntos legales y tal vez contables, pero (como los filósofos lingüísticos deberían ser los primeros en darse cuenta, puesto que tanto insisten en que el lenguaje no es un cálculo preciso) la mayoría de las ideas son algo que entendemos y que no dependen, para ser transmitidas, de una coma o de un adjetivo. Otra razón por la que creen que todo juicio sobre su postura es incorrecto es que, puesto que, según ellos, no sostienen ninguna posición, el primer error filosófico es precisamente mantener posiciones. La filosofía registra los conceptos encerrados en el lenguaje, y une quizá ciertas opiniones erróneas, pero lo que no puede hacer es tener opiniones propias y, por consiguiente, no puede ser correcta *ninguna* descripción de su postura.

20. Posiciones ofensiva y defensiva

Una de las observaciones sociológicas más evidentes acerca de las escuelas en general, y de las ideologías en particular, es que, al tener éxito, éstas tienen que experimentar transformaciones. Las ideas y procedimientos válidos para una revolución ideológica, encaminadas a lograr fuertes posiciones, no convienen siempre al mismo grupo o ideología una vez conseguidas estas posiciones. Las responsabilidades del poder, los legítimos intereses del éxito, requieren unas tácticas totalmente distintas a las que convienen cuando aún no se tiene nada que perder y todo por ganar. La filosofía lingüística prometió mucho al principio (una manera de filosofar radicalmente nueva y absolutamente correcta, y la «disolución» de todos los problemas filosóficos). Pero ahora, una vez establecidos los procedimientos, se desprende de todo este peligroso lastre, porque, aunque su intención sea dar la menor cantidad de prendas posibles, ser lo más modesta posible, considerar el examen lingüístico como *dado*, dejar a la crítica la responsabilidad de verificarlo, afirma pocas cosas y hace muy difícil refutar sus escasas aserciones (las cuales son casi inexistentes en algunos filósofos lingüísticos.)

Obsérvese, por ejemplo, la fluctuación entre las afirmaciones de determinación y las afirmaciones de neutralidad. Uno de los puntos más importantes de la filosofía lingüística en su período ascendente era la promesa (habitual en las nuevas filosofías) de que por fin se había hallado el camino de la verdad, y que, por tanto, en vez del pensamiento pasado tan poco convincente, proporcionaría unas soluciones (o «disoluciones) determinadas. Más adelante, sin embargo, afirmaba, respondiendo a la acusación de que el método de la filosofía lingüística prejuzga las conclusiones, que esta filosofía es un instrumento *neutral*, y que todos, naturalistas, trascendentalistas, deístas y ateos, etc., pueden utilizarla. Tal vez sea cierto, ¿pero es posible que tenga *a la vez* las virtudes de la determinación y las de la neutralidad?

También afirmaba en sus principios ser *revolucionaria;* más adelante ha insistido en su *continuidad* con el pasado. Para justificar la introducción de estos nuevos procedimientos deben proclamarse ideas nuevas; en cambio, pone ahora de relieve la continuidad para evitar que se haga el balance de las realizaciones de tal revolución. Según ellos, si se trata simplemente de una continuación, no es peor que las filosofías que la han precedido, y si fracasa (como así ha sido) no hay necesidad de invalidarla por no haber cumplido lo prometido.

21. Sentido de la conveniencia

Una de las consecuencias más importantes del éxito es que la filosofía lingüística ha adquirido un fino y poderoso sentido de la conveniencia. Todas las críticas de fondo que se le han hecho las ha juzgado inconvenientes... (Dado el número y la fuerza de todas las justificaciones defensivas y evasivas destinadas a poner trabas o cortinas de humo, es normal que no descubrieran una crítica conveniente.) Este poderoso sentido de la conveniencia resulta extraño en un movimiento que considera el pensamiento del pasado como *absurdo* y lo describe como *patológico.*

22. Seguridad colectiva

Antes hemos descrito el modo en que todo el sistema interdependiente de ideas, valores, procedimientos e hipótesis proporciona ayuda a cada una de las partes (y facilita las retiradas temporales). También explica su resorte característico: toda posición abandonada o modificada es rechazada hacia su significado y dimensión originales por el resto del sistema, independientemente de sus aptitudes nominales o de su fracaso en reafirmar esta posición de forma explícita.

Esto explica uno de los rasgos más notables de las tesis linguofilosóficas: *todas parecen decir más y menos a la vez de lo que realmente dicen.* Criticad una de ellas y, si lográis que os confiesen que forma parte del todo, veréis que se convierte en algo totalmente innocuo, no sólo por haber sido modificada y diluida, sino también porque, tomadas aisladamente, dicen o bien muy poco o bien algo totalmente evidente.

¡Pero, al mismo tiempo, cuán profundas y fecundas son cuando se hallan en pleno uso! La razón es evidente: para cualquier persona familiarizada con el sistema de que forman parte, cualquier elemento implica el sistema como conjunto, o las partes de este sistema que le convienen, y todo el complejo de ideas, valoraciones y modos de observar lo que contiene. Este sentido de la fecundidad obtenido mediante una simple jugada o aserción recordando una parte de todo un sistema del que forma parte, es algo que se sitúa también en la rúbrica de la filosofía por estremecimiento.

CAPÍTULO SÉPTIMO

Valoración

1. ¿QUÉ QUEDA?

En cierto sentido, una vez bien comprendida la filosofía lingüística, criticarla es superfluo. Discernir el peculiar síndrome de ideas, procedimientos, presuposiciones, esperanzas, valores y trucos, y discernir su interconexión en una especie de amplio sistema defensivo, es también discernir su circularidad y no dejarse llevar por la tentación de adoptarlo. La filosofía lingüística afirma que describir y discernir el mecanismo de un problema equivale a no estar ligado a él y a ver la inutilidad de los intentos por dar una respuesta (lo que se aplica también a la propia filosofía lingüística). Por consiguiente, la teoría «terapéutica» de que una descripción completa de los síntomas logra evitarlos tiene validez al menos en un caso. Parafraseando una fórmula de Karl Kraus sobre el psicoanálisis, la filosofía lingüística es el mal que intenta curar.

En tanto resulta fácil refutar (o aceptar) muchos de los rasgos del estilo de pensamiento de la filosofía lingüística, resulta, por varias razones, dudoso que pueda refutarse eficazmente este estilo tomado en su conjunto y en un sentido técnico. Citemos, a este propósito, un elegante y certero pasaje de un filósofo lingüístico: Mr. G. J. Warnock[1]:

> «...por lo regular, los sistemas metafísicos se someten a ataques frontales. Su propiedad, de no ser demostrable, más que desde dentro, les confiere una gran resistencia a los ataques procedentes del exterior. Las embestidas de los críticos a quienes sus extraños principios resultan casi ininteligibles pueden parecer, a los que se atrincheran tras ellos, errados o impropios. Estos sistemas son más vulnerables por el tedio que por la refutación. Son como fortalezas sitiadas, pero nunca forzadas, y de las que un buen día se descubre que ya no están habitadas.

Este pasaje, sociológicamente muy penetrante, no se aplica al sistema de reductos, pasajes subterráneos, etc., que forman la filosofía lingüística, menos la idea de que el día del abandono no ha llegado aún (en parte porque no se ha descubierto ninguna nueva posición atrayente a la que pudieran adherirse los adeptos a la filosofía lingüística). Pero antes de que llegue este día tal vez sea preferible acordarse de su estructura y de su táctica defensiva, porque una vez que haya dejado de ser

[1] *English Philosophy since 1900*, 1958, págs. 10 y 11.

un movimiento vivo, sus extrañas costumbres e hipótesis llegarán a ser casi ininteligibles.

Reuniendo todas las concesiones y modificaciones que ha sufrido se ve claramente que, en cierto sentido, esta teoría ha sido ampliamente refutada e incluso por sus propios autores. Ha fracasado la prueba pragmática del éxito, pues ¿quién estaría dispuesto a afirmar que ha resuelto algún problema filosófico importante? Ya no se la tiene como la única forma de considerar filosóficamente el mundo. No se afirma tampoco que todos los problemas extracientíficos y extralógicos deben «disolverse» ni son muchos los que están dispuestos a predecir que un número significativo de problemas *serán* disueltos de un modo apropiado...

De un modo *particular* también se concede que los argumentos obtenidos del uso *de facto* de las palabras no resuelven las cuestiones de valor, y tal vez se concedería que, virtualmente, todos los problemas filosóficos están dentro de esta categoría. (La cuestión que se plantea es la de saber cuál es la forma legítima de hablar, y no lo que efectivamente decimos. Se han confundido estas dos cuestiones porque los filósofos lingüísticos pensaban que esta última era la única prueba posible de la primera, y lo han creído porque suponían que lo provocaba la negación de un lenguaje absoluto.)

Considerando el conjunto de todas estas retiradas tácticas destinadas a salvar las apariencias, estas frágiles reformulaciones, etc., lo que queda de la «revolución en filosofía» no es nada o, de ser algo, es algo tan endeble, tan innocuo, tan ecléctico y tan limitado, que no habría necesidad de oponerse a ello.

Pero sería erróneo inferir de todo ello que refutarla es superfluo y que, al fin y al cabo, ya lo han hecho los mismos autores de esta teoría, pues, en realidad, no lo han hecho. El movimiento sigue fortaleciéndose pese a ser menos atrevido y bastante más aburrido. Existe una diferencia enorme entre presentar una cosa como refutación o presentarla como concesión menor o incluso como una nueva parte integrante de la teoría y una ampliación de su penetración, aunque *lógicamente* tenga la fuerza de una refutación. Mediante el truco del círculo cerrado, los defectos de la filosofía lingüística han redundado generalmente en su favor. Más aún: no se han leído, por así decirlo, simultáneamente estos defectos; gracias al truco de la cuerda hindú y al principio polimorfista de la necesidad de un examen fragmentario, no se ha consentido que las numerosas y pequeñas derrotas llegasen a constituir una *débâcle* (aunque, en realidad, lo fuera).

La filosofía lingüística puede aceptar *formalmente* e incluso asimilar todas y cada una de las objeciones que intenten reducirla a una posición innocua, que lo abarca todo, que no niega nada y, sin embargo, *informalmente*, no llegar a esta posición. Una teoría puede aceptar formalmente los hechos aducidos contra ella como presuntas objeciones, y, sin embargo, informalmente, en lo que insinúa o indica, en las ideas y actividades que fomenta, en las perspectivas que abre, puede hacer lo posible para obscurecerlas. En filosofía, como en muchos otros campos, estos aspectos informales de una doctrina son a menudo mucho más importantes que la definición formal.

2. La circularidad

La filosofía lingüística, como *actividad* (observar «cómo usamos las palabras») terapéutica o pura, posee teorías y criterios camuflados. Sugiere y presupone estas teorías y los valores en que se basan estos criterios. Ello es malo por varias razones: se opone a un examen crítico de estos valores e ideas y a todo examen crítico en general; inhibe el pensamiento y prejuzga las conclusiones.

Observar «cómo usamos las palabras» es enjuiciar, con palabras corrientes, el papel, la función, los efectos y el contexto de las expresiones. Pero, al hacerlo, los conceptos y presuposiciones de estas palabras corrientes se presentan como los únicos posibles. Nos burlamos del escolasticismo porque *tenía* que demostrar lo que de todos modos le daba la revelación. Pero la filosofía lingüística *tiene* que demostrar, «hacer admisible», lo que el sentido común o las costumbres lingüísticas de todos modos dan. (La filosofía lingüística es escolástica en esto y en su engolamiento.)

¿Puede, por tanto, la filosofía lingüística ser otra cosa que una forma indirecta de sugerir y presuponer ideas comunes y, en los numerosos casos en que las ideas son ambiguas, en una corriente histórica, puede ser algo más que una técnica o una especie de ejercicio seudoespiritual, para confirmar la idea deseada, y de la falsa impresión de que se ha hallado otro argumento evidentemente mucho más convincente? Se dice que la metafísica trataba de las palabras cuando pretendía tratar de las cosas. La filosofía lingüística trata del mundo cuando pretende tratar del lenguaje. Surge de un modo nuevo de considerar las cosas (a través del lenguaje considerado como *actos en el mundo corriente corrientemente concebido* y vuelve implícitamente a este mundo).

Sólo puede extraerse de un método lo que en él se pone, y lo que se pone en los procedimientos linguofilosóficos, así como la forma de ponerlo, es ahora evidente.

¿Cuáles son los problemas obscuros y filosóficos, cuáles son las expresiones que necesitan ser explicadas y qué clase de explicaciones serán las adecuadas? Los filósofos lingüísticos hablan como si los signos de obscuridad, de confusión y de claridad fueran evidentes. Pero la coincidencia no es evidente. En realidad, la gente considera obscuro o claro lo que se les ha acostumbrado a considerar así, pero, pese a que la filosofía lingüística corriente pretende aclarar lo confuso, consiste, de hecho, en un entrenamiento que enseña a considerar todas las locuciones corrientes claras *eo ipso*, y todas las locuciones filosóficas obscuras *ex officio*.

Esto es doblemente falso: primero, porque la validez del punto de vista corriente es una idea introducida mediante un truco y que ha sido incorrectamente enunciada y defendida, y, segundo, porque no hay nada sacrosanto o necesariamente válido en el punto de vista corriente. Tal vez debiera añadir que no tengo ningún motivo para ser hostil al naturalismo o al sentido común como tales. Los sueños metafísicos ocupan poco sitio en mi vida. Pero prefiero mi limpio naturalismo (o cualquier otra teoría) a un naturalismo sugerido por trucos confusos y pre-

suntuosos que tienen la pretensión de ser perfectamente claros y honrados.

Puede admitirse que la visión en tercera persona, naturalista o conceptualmente conservadora, es una visión del mundo, pero no es una visión que posea alguna preeminencia o haga particulares afirmaciones. Cierto es que pueden enunciarse algunas cosas en favor del lenguaje corriente. No se usaría ni hubiera sobrevivido si estuviera totalmente desprovisto de mérito. Pero este argumento, muy utilizado en política para apoyar el conservadurismo, demuestra muy poco. Sobreviven muchas cosas absurdas e indeseables y ni la sociedad ni el lenguaje forman un método tan unido como para que la alteración de una de sus partes les cause un daño irreparable. La debilidad de este argumento se observa en particular cuando suceden cambios rápidos y fundamentales, y cuando la propiedad pasada de sobrevivir puede llegar incluso a ser una señal de *im*propiedad presente (y conceptualmente, como ocurre en otros aspectos, estamos viviendo una época con estas características).

El segundo argumento que podría aducirse para conceder un estatuto especial al lenguaje corriente como forma fundamental de nuestro pensamiento es que, después de todo, siempre tenemos que partir de él. Las primeras formulaciones de nuestros problemas tienen que hacerse con él, lo que demuestra, sin embargo, mucho menos de lo que a menudo se supone. Aunque tengamos que emplear conceptos corrientes para formular nociones o criterios nuevos, no hay nada que nos impida, una vez en uso estas nociones, desechar las que nos han servido para edificarlas. Una vez utilizada *esta* especie de escalerilla puede rechazarse (como a menudo ocurre).

Es falso, en todo caso, suponer que las ideas nuevas y su expresión llegan siempre apoyándose en las ideas previamente establecidas. Lo que ocurre es que un pensamiento nuevo, una forma nueva de considerar las cosas, un estilo nuevo de expresión, comienza su vida en un sentimiento que al principio queda a medio enunciar, actúa como una nueva forma de expresión cuya relación con la vieja forma es confusa y agitada, y sólo llega a clasificarse y estabilizarse mucho después de que su uso esté establecido. ¡Pero no por ello vamos a considerar que el viejo criterio le ha «dado sentido»! La búsqueda del «lazo lógico» o de la «geografía lógica» de un concepto, viejo o nuevo, es asunto largo y difícil (como ya han señalado los filósofos lingüísticos) y si tuviera que hacerse *primero*, muy pocas veces tendríamos innovaciones conceptuales. Los nuevos conceptos no son, en general, bastante fuertes para soportarlo. Y, sin embargo, los filósofos lingüísticos afirman que estas pruebas rigurosas deben realizarse antes, cuando sostienen, como el profesor Austin, que el análisis lingüístico es el principio de la filosofía.

3. Disfraz del pensamiento

Otra de las críticas que pueden hacerse a la filosofía lingüística es que disfraza el pensamiento y que no logra abarcar todas las manifestaciones de la creación y de la originalidad. Los procedimientos e ideas

de la filosofía lingüística sugieren ineludiblemente que el pensamiento es una jugada *dentro* de un juego de lenguajes y que pensar acerca y fuera de estos «juegos» es intelectualmente patológico o, en el mejor de los casos, excepcional. Esto es totalmente falso. Las ideas importantes y el progreso intelectual no consisten generalmente en realizar una jugada inteligente dentro de un juego existente, sino un cambio en un «juego» (o sea, un sistema de conceptos), un cambio que la perfeccione, y ni es siquiera exacto hablar de lo estático del lenguaje diario en el que se aprecian y reconocen nuevas locuciones.

Lo que la filosofía lingüística considera como esencia de la patología del pensamiento (o sea, los cambios de significado) es, por el contrario, la esencia del verdadero pensamiento. Las jugadas dentro de los juegos establecidos constituyen el aspecto muerto y ritualizado del pensamiento. Es necesario, claro está, que existan tales estructuras, pero lo importante en el *pensamiento* es la alteración o juicios comparativos que se hacen de ellas, y no poner de manifiesto el ritual prescrito en su interior. Esto la filosofía lingüística lo ignora o lo niega[2]. Mantiene un punto de vista contrario y trata al verdadero pensamiento como una enfermedad, y al pensamiento muerto como el ejemplo de salud.

El gran público cree a menudo que la filosofía lingüística supone un ataque a la *metafísica*. Pero la *metafísica* no es más que un pretexto; en realidad, es simplemente un ataque al *pensamiento*.

Cabe señalar la idea importante de la filosofía lingüística expuesta por Wittgenstein y John Wisdom: la importancia de las concomitancias emocionales del pensamiento. Estos filósofos han insistido más que sus predecesores sobre el hecho de que parte de nuestro pensamiento va acompañado de la duda, de una especie de parálisis intelectual, que se mantienen ciertas posiciones sólo por bravuconería, etc. Los filósofos anteriores hubieran considerado estos antecedentes psicológicos como lógicamente impropios. Los filósofos lingüísticos tienen razón en señalarlo e insistir sobre ello, pero dejan de tenerla cuando diagnostican su origen. Creen que surge del hecho de que al ocuparse de principios *filosóficos* en los que nuestro pensamiento se sale de las reglas y costumbres habituales de los juegos de lenguaje de que forman parte los conceptos convenientes, y que es responsable de la duda que acompaña al problema y de la bravuconería que acompaña su respuesta, etc.; han creído que estas emociones estaban en cierto modo ligadas de forma esencial al pensamiento filosófico (claro u obscuro).

Me parece, por el contrario, que estas consideraciones psicológicas acompañan todo o una parte importante del pensamiento, y que todo el pensamiento o su parte más importante investiga en los «juegos de lenguaje» las formas de pensar y de considerar las cosas sin realizar jugadas en su interior. El pensamiento parte raras veces de una premisa hacia una conclusión. Parte de un sentimiento de confusión hacia el es-

---

[2] Cf. G. WARNOCK, *Berkeley*, 1953, págs. 240 y 241. Warnock pretende, en efecto, que las aserciones hechas dentro de un sistema de conceptos pueden ser ciertas o falsas, pero que nadie puede comparar un modo de hablar con otro y decir cuál es más exacto. Este error está en la base de la filosofía lingüística.

tablecimiento de una especie de orden. Lo que los filósofos lingüísticos creen ser característico, lógica y emocionalmente, de la confusión categorial es, en realidad, la característica general del pensamiento vivo, que es un «pensamiento» repetitivo o ritualizado.

Existe otro aspecto en el que la filosofía lingüística es un disfraz total y nocivo del pensamiento y de la manera en que progresa este pensamiento, el *polimorfismo*. La exageración de la verdad según la cual las cosas, y en particular unos tipos de uso de expresiones, no pueden ser todos iguales, conduce a un error bastante más serio. Conduce al olvido y menosprecio del punto en que el pensamiento introduce la homogeneidad y el orden en unas cosas anteriormente diferentes. Comprender algo significa habitualmente verlo como un caso de algo más general. El progreso moral e intelectual depende del descubrimiento y del empleo de unas fórmulas conceptuales que *unifican*. «Sólo debe unirse.» La creencia de Wittgenstein según la cual importa más ver las diferencias que los parecidos y que nos equivocamos más exagerando la semejanza que sobreestimando las diferencias entre las cosas, es falsa y nociva. Su actitud y su filosofía podrían resumirse invirtiendo la frase de E. M. Forster, pues Wittgenstein decía que «sólo debe desunirse». Esto conduciría a la parálisis del progreso moral y científico, que consiste, esencialmente, en unificar, en eliminar lo arbitrario y las distinciones innecesarias. (Este culto de la diversidad y de la idiosincrasia es particularmente nocivo unido al uso no crítico y substantivo del funcionamiento lingüístico, a la idea de que existe una fuerte presunción en favor de la utilidad de todos los modos existentes de hablar, de distinguir, etc., lo que equivale a una glorificación del *statu quo* y de los prejuicios existentes.)

Se defiende a veces esta actividad anticientífica y polimórfica inventada por la filosofía lingüística diciendo que sólo se aplica a la filosofía y no a la ciencia, al estudio de segundo orden de los conceptos y no al estudio de primer orden de las cosas [8]. Se admite entonces que la *ciencia* y el estudio del mundo tienen necesidad de abstracción, de generalidad y de ideas, pero se sigue sosteniendo que, al estudiar nuestros propios conceptos, la naturaleza del asunto, o los propósitos y el ángulo de examen, requieren una investigación no abstractiva, minuciosa y detallada. (En filosofía, el caso *especial* para el polimorfismo puede, evidentemente, ser reforzado más adelante si se sigue creyendo que la filosofía tiene efectos terapéuticos. La terapéutica está ligada, por naturaleza, al caso individual.)

Pero la validez de esta defensa depende de la distinción que se haga entre el primer orden y el segundo orden, y de la idea de que a cada uno le convienen tipos de pensamiento totalmente distintos. Pero ello es un error surgido de la noción de que el pensamiento corriente y substantivo consiste simplemente en efectuar jugadas *dentro* de un sistema conceptual y que este sistema sólo puede «mostrarse». Esto es doblemente falso; en efecto, pensar sobre las cosas no equivale a utilizar un sistema de conceptos preexistentes y es igualmente absurdo imaginar que

---

[8] Lo sugiere, por ejemplo, el profesor S. Toulmin en su conferencia inaugural publicada en *The Universities Quarterly*, agosto 1957.

el conocimiento de segundo orden de nuestros conceptos, de nuestros juegos de lenguaje, no está sujeto a las condiciones normales del conocimiento, fiándose de los conceptos abstractos y de los sistemas de que forman parte. Wittgenstein y los filósofos lingüísticos hablan como si pudiéramos *tocar* o conocer, por una especie de contacto directo, con ejemplos, los usos de lenguaje y sus contextos, y parecen suponer que esto puede realizarse porque pueden *mostrarse*, y que esta exhibición, estos ejemplos, proporcionan conocimiento sin el intermediario de una estructura conceptual... Pero esto es un mito; *los ejemplos sugieren*, y la generalización existe aunque no sea formulada. No puede describirse el uso-en-el-mundo de una expresión sin antes tener una imagen de este mundo.

Esta es, de hecho, una de las maneras de descubrir la esencia y la falacia de la filosofía lingüística. Esta inventó un reino especial de los «usos» de lenguaje, un reino no sujeto a la ciencia y sus métodos, seguro y estable para el filósofo, y que no se ve en el compromiso de ser trascendental, como los filósofos anteriores, ante el avance de la ciencia... Pero de ello se deduce la absurda conclusión de que se conoce este reino, de una forma ideográfica, exhibiendo, comprendiendo unas percepciones..., sin que aparezca nada tangible ni enunciable. Este mito sería cómodo si fuera cierto.

4. Fracaso de la normatividad

El lector culto pero poco acostumbrado a la filosofía piensa generalmente que la filosofía lingüística, además de ser muy obscura, no proporciona ninguna aclaración ni guía de conducta. Lo extraño de la filosofía lingüística es su renuncia a desempeñar todo papel *normativo*, tanto en sus procedimientos como en su programa.

El profano siente esto, pero al no estar familiarizado con el complicado despliegue de posiciones defensivas de la filosofía lingüística es incapaz de formular su acusación. Se le asegura que pide algo que la filosofía no puede, ni debe dar; que su deseo de aclaración y de orientación no es más que confusión que requiere ser curada en lugar de ser satisfecha, etc.

Nos proponemos en este párrafo demostrar la *justeza* de la crítica profana.

Para hacerlo señalaremos, ante todo, el puesto de la normatividad, de la orientación y de la valoración, en la filosofía en general.

En la historia de la filosofía rige la siguiente ley P iguala $1/p$, P siendo el platonismo y p el psicologismo. Por platonismo entiendo aquí el establecimiento de unos ideales de los que se afirma que son conocidos demostrativa y racionalmente, y que poseen una existencia independiente. Por psicologismo entiendo la descripción causal y psicológica de los procesos cognoscitivos y valorativos como procesos naturales, considerados en tercera persona. En otras palabras, la ley dice lo siguiente: cuanto más justificamos de modo natural el conocimiento, la valoración, etc., menos podemos proclamar la validez independiente de criterios como la

verdad, la justicia, la belleza, y, por el contrario, cuanto más intentamos considerar estos criterios como válidos, menos podemos considerar su aplicación como procesos naturales y contingentes que sólo son por casualidad lo que son.

Las teorías platónicas resultan difíciles de creer; las teorías psicológicas hacen difícil creer en lo que necesitamos creer, es decir, nuestros valores. Vemos fácilmente, por consiguiente, porque debe regir la luz recíproca.

Los filósofos se enfrentan generalmente con este dilema haciendo una descripción que da *validez* a un valor o criterio o procedimiento (mas para hacerlo tienen que invocar algo más que la actividad a que se aplica este valor), o, por el contrario, eligiendo dar simplemente una descripción de esta actividad sin ir más lejos, en cuyo caso no fuerzan la credulidad de los demás, pero no logran explicar por qué debe proseguirse esta actividad en la forma habitual o incluso simplemente proseguirse.

Un ejemplo claro y sencillo de este dilema lo constituye la discusión entre la teoría de la ley natural y el positivismo legal. La teoría de la ley natural proporciona una validación moral a la ley actual, pero es difícil de creer. El positivismo legal limita el estudio detallado de las leyes actualmente exigido, pero no logra justificar el cambio, u ocasionalmente la resistencia a la ley positiva, como tampoco logra explicar cómo lo que llamamos los perfeccionamientos de un sistema pueden no ser arbitrarios.

Enfrentarse con este dilema es más fácil con algunos tipos de pensamiento que con otros. Existen, por ejemplo, explicaciones descriptivas o, mejor dicho, en tercera persona, del pensamiento deductivo que al mismo tiempo lo justifican; diciendo que la deducción es esencialmente una mera repetición que no *añade* nada, también se explica su validez. La validación del pensamiento deductivo (si es cierta esta clase de teoría), o bien abarca el pensamiento no normativo del mismo género que el platónico o sólo la invocación de una premisa muy débil y difícil de discutir, según la cual la repetición conduce a la verdad si es cierta la aserción repetida.

Por otro lado, el dilema se hace mucho más agudo tratándose de la inferencia científica no deductiva, y es probablemente más agudo aún en el terreno de la ética. La esencia de la filosofía lingüística es precisamente considerarse a sí misma como la superación del dilema que acabamos de describir. Se considera como la terminación de lo que podría llamarse una epistemología valorativa, de la pregunta para saber si «sabemos realmente», de las discusiones que aseguran que tenemos derecho a las categorías generales del conocimiento o entendimiento (científicos, religiosos, éticos, etc.) que normalmente proclaman algunos de nosotros. Se precia de no intervenir en el terreno del científico, de no investigar el proceso empíricamente observable encerrado en el hecho de conocer y de valorar, etc., y de no inventar reinos especiales con el fin de validar o apoyar estas actividades.

Pretende que el cambio de ángulo de visión hacia una observación en tercera persona de la interrelación real de las *expresiones* evita la necesidad y la tentación de entregarse a estas actividades.

Pero está claro que esta supuesta superación de la necesidad de validar no es más que una validación camuflada. La filosofía lingüística es simplemente una tolerancia sistemática de la forma generalizada del error naturalista, la inferencia de lo *efectivo* a lo *válido.*

Los modelos realmente operantes en el uso del lenguaje están disfrazados o, mejor dicho, introducidos de contrabando, para hacerlos pasar como las únicas respuestas posibles [4], como si estuvieran validados ya o, mejor dicho, como si no necesitaran serlo, por el simple hecho de haber sido usados. Las críticas, o intentos por valorarlos, están desechados como carentes de sentido y metafísicos (se supone que están inspirados por alguna noción de lenguaje absoluto), o como extrafilosóficos, o como algo pospuesto *sine die* hasta que llegue a su fin el interminable examen de las palabras... Otra vez podemos observar la transformación de una tesis interesante (que no *cometía* el error) en una nueva definición de la filosofía, que no comete este error, pero que es simplemente trivial.

La epistemología, la pregunta para saber si se conoce, qué se conoce y cómo, puede tal vez haber sido formulada en el pasado en un lenguaje seudopsicológico algo confuso, pero era un intento de hacer algo que efectivamente se ha hecho: valorar y delimitar nuestras actividades.

La filosofía lingüística no supera esta epistemología. la prejuzga y la sustituye por una investigación completamente trivial. No se evade de la ley inversa, sólo está sometida, sin advertirlo, a una versión especial de esta ley, o sea:

L igual $1/l$, L siendo el lenguaje (o algunos de sus rasgos) considerado como necesario, y l siendo el lenguaje o algunos de sus rasgos considerados como contingentes.

El lingüicismo no es mejor que el psicologismo [5].

La filosofía lingüística en estado bruto es simplemente la dilatación de L hasta un grado en que la L llegue a desaparecr. Todo es absorbido por la forma en que usamos el lenguaje. Equivale a decir que la filosofía lingüística no es más que un naturalismo camuflado. Este camuflaje lo facilita la insistencia en el hecho de que el lenguaje es un proceso natural (lo que, en cierto sentido, efectivamente es) y que esto es la forma correcta de considerarlo, así como a los problemas filosóficos. Esta insistencia parece ser también una negación de toda posibilidad de modelos fuera del lenguaje *de facto* tal como lo empleamos, porque «las palabras tienen el significado que les damos» y no tiene sentido pre-

---

[4] Este contrabando de valores y criterios puede realizarse por lo menos de dos maneras; la más habitual consiste en «examinar cómo se usan las palabras», desechando toda regla mediante la cual este uso pudiera ser considerado como un «modelo metafísico». Pero también puede efectuarse partiendo directamente de la teoría de la actividad de la mente de la forma siguiente: «saber cómo» precede a «saber qué», aunque todos los criterios estén formulados *(ex hypothesi)* como piezas del explícito «saber qué». Pero «saber qué» siendo un derivado de la actividad, de «saber cómo», no puede ser empleado para juzgarlo. No cabe aquí juzgar, y el término mismo de «validez» sólo lo aprecian los filósofos desorientados.

[5] Mr. W. KNEALE hace la misma observación. Cf. su contribución a *The Revolution in Philosophy*, pág. 31. Aunque colabore en este panfleto linguofilosófico, Mr. Kneale *no* es un filósofo lingüístico. El propio Wittgenstein vislumbró el peligro del lingüicismo (Cf. *Tractatus*, 4.1121), aunque sin evitarlo.

guntar lo que realmente significan [6]. Se ha dado el nombre de «positivismo lingüístico» a la filosofía lingüística no tanto por su analogía con el positivismo lógico como por su analogía con el positivismo *legal*, pues la negación de un lenguaje perfecto tiene cierto parecido con la negación de una ley natural [7].

Existen, claro está, unas versiones no brutas de la filosofía lingüística. Según nuestro esquema, corresponden a la situación que se presenta si se concede a la L mayúscula un valor significante. Existen, en la filosofía lingüística, argumentos que pueden interpretarse como afirmaciones de que el lenguaje *debe* ser de cierta clase. Este tipo de argumentos ya no puede asimilarse a la versión bruta de esta filosofía [8].

Pero estas ideas, cualesquiera que sean, tienen *necesariamente* que sostener un punto de vista acerca del lenguaje y difícilmente pueden ser simples ideas acerca de este lenguaje. «Lo que pretendía la filosofía lingüística (eliminar lo misterioso, aclarar las zonas todavía obscuras) consistía en afirmar que la filosofía «trataba del lenguaje», en un sentido que hubiera alejado a la filosofía de los reinos intangibles, mental, trascendental, atómico u otros, y alcanzaba su campo en vez de alcanzar algo que podía observarse e investigarse directamente.

La verdad es, claro está, que estas sutiles y sofisticadas versiones «De lujo» de la filosofía lingüística son parasitarias de la versión primitiva y sólo logran sobrevivir gracias a la incapacidad para distinguir las dos versiones y prosperar en la ambigüedad así provocada.

5. La paradoja de la pasividad

Lo absurdo de la posición neutralista, y por así llamarla «pasivista», de la filosofía lingüística puede ponerse de manifiesto considerando cuidadosamente la frase «La filosofía lo deja todo tal y como está». (La cuestión decisiva es precisamente la de saber en qué consiste este *todo.)*

Esta aserción corresponde en las formulaciones prelingüísticas a la tesis de que el conocimiento no afecta sus objetos, aun cuando estos objetos sean aspectos del conocimiento. ¡Así el punto de vista «realista»

---

[6] Cf. el prólogo de Mr. R. Rhees a *The Blue and Brown Books*, pág. XI.

[7] El *Tractatus* era un sistema en que L era tan amplio que hacía desaparecer *l* (el lenguaje *aparentemente* contingente no era más que un pretexto para el pensamiento que no podía ser correcto; *en cierto sentido*, Russell se equivocaba al interpretar esta obra como una descripción del lenguaje *ideal* y perfecto. Era, en realidad, la descripción de un ideal que, de hecho, existía, pero disimulado detrás del lenguaje real). El pensamiento no era nunca no válido (5.4731 y 5.4732), ya que todo el pensamiento real era o bien el disfraz de una especie de pensamiento trascendental o bien un *no* pensamiento, un sin sentido. Pensar de forma confusa equivalía a *no* pensar.

Esto equivale a decir que *no* hay malas esculturas y que todas son buenas. (Las buenas esculturas se hallan como latentes por debajo...) La especificación de las formas latentes «subyacentes» puede describirse con total naturalidad como especificación de una escultura (o lenguaje) *ideal*, como lo hizo Russell, lo que más que una falsa interpretación era una formulación más natural.

El lenguaje descrito en el *Tractatus* era el lenguaje corriente, lo que se pensaba que era la ley natural y la ley positiva.

[8] Cf. nuestra exposición acerca de la filosofía lingüística (De lujo).

ya no es tan evidente ni coactivo! Es notorio, por el contrario, que el autoconocimiento modifica en general la mente autoconocedora.

Pero abandonemos esta teoría en el plano engañoso del «conocimiento», de la mente, etc.. Podemos, en cambio, volver a examinarla en su formulación lingüística más concreta y tangible. Dista mucho de ser evidente, y es muy improbable que el conocimiento del funcionamiento de un juego de lenguaje, de una clase de lenguaje, no le afecte. Por un lado, este conocimiento le da la posibilidad de alterar el juego y, enfocando más particularmente estos defectos, puede provocar cambios posibles y atrayentes a la vez. (Esto pudiera, quizá, acomodarse con la pasividad de la filosofía lingüística por la trivial redefinición que reduciría la apelación de «filosofía» al esclarecimiento del juego decretando que su reforma sería extrafilosófica.) Esta es la forma última y diluida de la filosofía lingüística; la forma original insistía sobre la imposibilidad o superfluidad de esta reforma.

Pero, más aún: existen numerosos juegos de lenguaje que ya no son viables en cuanto se llega a una justa comprensión de ellos, y donde el autoconocimiento no sólo no «lo deja todo tal y como está», sino que *necesita* simplemente cambiar. Muchos «sistemas conceptuales», en las sociedades primitivas como en las sociedades desarrolladas, encierran errores y absurdos esenciales para su funcionamiento. Exponerlos equivaldría a la no viabilidad de esta estructura.

La filosofía lingüística es absurda porque por implicación no admite esta posibilidad, o sea, la existencia de un error social y conceptualmente penetrante, la existencia de un mito. Su pasividad, su aceptación de la validez *ipso facto* de todos los juegos de lenguaje operantes, de su autoridad sobre el significado de los conceptos, y de las jugadas realizadas con ellos proporciona a la filosofía lingüística una absurda tesis sociológica substantiva, según la cual ninguna sociedad ha tenido ni mito benéfico ni mito nocivo [9].

---

[9] El profesor Austin señala, sin embargo, lo siguiente (Discurso presidencial a la Sociedad Aristotélica, 1956-57, pág. 11): «...la superstición, el error y fantasías de todos los tipos se incorporan al lenguaje corriente y resisten incluso la prueba de la supervivencia (¿por qué, cuando esto ocurre, no vamos a poder detectarlo?)». Ello requiere un comentario.

1) ¿Cómo concuerda esta posibilidad con la anterior tendencia hacia el lenguaje corriente? (pág. 8). «...nuestro común *stock* de palabras incluye todas las distinciones que, según los hombres, merecían efectuarse..., éstas son seguramente... más sanas... de lo que pensamos usted o yo.»

2) «¿Resisten alguna vez la prueba de la supervivencia? ¿Es eso tan extraño?»

3) «¿Por qué no podemos descubrirlo?»

Difícilmente podremos descubrirlo si, para examinar estas locuciones, únicamente se nos permite usar otras del mismo origen, y si lo «esclarecedor» es una descripción de las relaciones existentes entre algunas de ellas y otras del mismo sistema, ¿es tan fácil descubrir la superstición, el error y la fantasía? De ser ciertas, serían buenas noticias, pero no pueden demostrarse con tanta facilidad, ya que, de hecho, son falsas y no pueden demostrarse de ningún modo.

Un filósofo lingüístico al menos llegó a la conclusión sociológica substantiva partiendo de sus propias premisas de que no existe interacción entre los conceptos, o el alcance de los conceptos de la gente y sus creencias religiosas. Señalando honradamente esta extraña consecuencia, hizo algunos intentos para eludirla. Cf. las observaciones de Mr. A. QUINTON en «Philosophy and Belief», en *The Twentieth Century*, junio 1955, pág. 519.

Se deduce erróneamente la hipótesis de pasividad y neutralidad, partiendo de la búsqueda anterior del atomismo lógico por *formas* lógicas muy generales y que lo abarcan todo (y neutrales con respecto al contenido). Pero el dogma de la separación de la forma y del contenido, de los principios conceptuales y substantivos en unos campos dados es erróneo. (Toda persona que opere realmente en un terreno substantivo sabe que los principios esenciales son los principios conceptuales. Tenía sentido separarlos quizá para los muy abstractos «conceptos formales» del *Tractatus*, pero ahora ya no tiene justificación.)

Pero volvamos a la fórmula «la filosofía lo deja todo tal y como está». Como ya hemos dicho, su interpretación depende de lo que se ponga debajo de este «todo».

¿Incluye «todo» el juego de lenguaje conocido bajo el nombre de «filosofía»? Si «todo» significa *todo*, debe incluirlo, y en un sentido más indirecto, la filosofía lingüística deja todo tal y como está, todo, incluida la filosofía del pasado, en cuyo caso podríamos seguir con la filosofía del pasado («tal y como está») y desechar algo tan inerte, general e indistintamente pasivo (según sus propias palabras) como la filosofía lingüística [10].

Pero si, por el contrario, «todo» no significa *exactamente* todo, excluye entonces la (vieja) filosofía, o sea, la enfermedad del lenguaje. Pero ¿cómo identificar los usos «filosóficos» y mórbidos del lenguaje, los usos desprovistos de uso? Que se titulen a sí mismo «filosóficos» no es suficiente, pues no todas las paradojas filosóficas están precedidas de una advertencia diciendo que son filosóficas, y una obra así introducida puede ser filosofía wittgensteiniana antes de tiempo. Las respuestas dadas a estas cuestiones de saber si las expresiones son correctas si «tienen un uso», etc., son, claro está, circulares, pues una visión del mundo se halla encerrada en los criterios sobre lo que «tiene un uso», o sobre qué clase de vocabulario es lícito para describir los «usos», etc.

Ya hemos descrito anteriormente la clase de criterio tácitamente utilizado. Agreguemos que el criterio preciso sugerido puede variar, y de hecho varía de un filósofo lingüístico a otro. Puede que algunos coloquen las aserciones religiosas entre los usos patológicos del lenguaje, usos éstos que no se «dejan tal y como están», sino de los que se demuestra la inutilidad [11]; otro, con igual verosimilitud y basándose en el extenso «uso» de las aserciones religiosas, las incluyen entre las numerosas categorías naturales de uso del lenguaje que se «dejan tal y como están, y sólo destruyen los intentos racionalistas de criticar la religión [12]. Estamos en plena confusión. El único examen racional consiste en pregun-

---

[10] Una crítica similar contra el intento de aplicar las ideas de Wittgenstein a la filosofía de la ciencia fue formulada por el doctor J. Agassi en su alocución pronunciada en la conferencia sobre la filosofía de la ciencia celebrada en Oxford en septiembre de 1958. Cf. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1959.

[11] Esta es, me parece, la actitud del profesor A. G. N. Flew hacia ciertas doctrinas teológicas, en particular las que intentan ajustar la doctrina de la gracia divina con las características evidentes de este mundo.

[12] Cf. las observaciones de Mr. A. QUINTON, en «Philosophy and Belief», *The Twentieth Century*, junio 1955.

tarse cuáles son los usos legítimos, pero esta clase de filosofía general que juzga las usanzas en vez de someterse a ellas es, precisamente, la que la filosofía lingüística se jacta de suplantar y proscribir.

En resumen, si «todo» no significa «todo», la filosofía lingüística debe abandonar el pedestal de neutralidad que se ha erguido a sí misma y presentar argumentos en defensa de sus criterios tácitos y sugeridos acerca de la salud o de las dolencias del lenguaje.

Cobraría entonces cierto interés y dejaría al mismo tiempo de presentar las características que definen a la «filosofía lingüística» tal y como es ahora.

Pero si «todo» significa efectivamente «todo» (lo que en la práctica pocas veces ocurre), la filosofía lingüística deja realmente todo tal y como está, y carece totalmente de interés. Se repliega a la posición que consiste en no decir nada cuando se le apremia. El que ésta sea una de sus posibles interpretaciones explica su violencia y el hecho de que sus adeptos sientan irresistiblemente que *debe* ser cierta. Interpretándola así, no cabe duda de que lo es. Parafraseando un aforismo de Wittgenstein, podemos decir que es cierta porque no dice nada.

6. Las dimensiones de la prudencia

Una de las *últimas* y características defensas de los métodos de la filosofía lingüística, una alternativa a las promesas terapéuticas o a la afirmación de que ésta es la única vía de considerar las cosas, es la prudencia. Esta actitud es la siguiente: no afirmar nada acerca del mundo, del lenguaje o de la filosofía, ni tampoco prometer nada. Lo único que se hace es actuar con extremo cuidado, sugiriendo muy levemente que tanto los problemas como las soluciones de los filósofos del pasado eran productos de la precipitación y de la falta de cuidado. (Cuando sugiere que la prudencia lo impedirá, este examen tiene una afinidad evidente con la promesa de curación, aunque no lo garantiza.)

Esta actitud genera su propio ambiente y sus conjuntos de valores según los cuales es *mucho* mejor no haber amado nunca que perder lo que se ha amado, ambiente éste bastante poco atrayente. Así, como algunas sociedades o grupos se vuelven ritualistas, y creen que de toda falta a la norma se desprende su condenación individual sin que existan formas concretas de salvación, en este mundo ninguna realización positiva puede salvar a un hombre, aunque sí puede aniquilarle un tropiezo. Este curioso pero característico ambiente constituye, en parte, el corolario del punto de vista según el cual la filosofía no puede tener nada positivo que decir en el mundo. Tal vez sea un rasgo inherente al ambiente decadente en que se desarrolló la filosofía lingüística después de la guerra. Es totalmente independiente de las ideas de Wittgenstein y puede que sólo hallara en ellas una racionalización.

El culto de la prudencia es, o bien una versión atenuada de la teoría terapéutica, o bien una faceta de una curiosa teoría del conocimiento. Los méritos de la primera ya han sido discutidos. La segunda alternativa se manifiesta en fórmulas tales como el cuidadoso y minucioso examen

de nuestros conceptos (por medio de un estudio de sus manifestaciones verbales), y como el comienzo, pero no necesariamente la terminación, de la filosofía. Confirma esta idea la aserción aparentemente plausible de que se resuelven más fácilmente los problemas exponiéndolos claramente. Es cierto, pero mucho depende de los criterios locales de claridad y de lo que cuenta como terminación del proceso de esclarecimiento.

La consecuencia de la aplicación de la teoría del *comienzo* de Austin sería de destruir todas las ideas nuevas. Procura aparecer como un examen severo, pero justo, que aprobaría a un candidato realmente meritorio; pero las reglas son tales que nadie *podría* calificarle. Su idea de un candidato realmente meritorio para la innovación conceptual combina características incompatibles como la novedad y la inteligibilidad vistas desde el ángulo de las nociones antes habituales...

La aparición de la filosofía lingüística puede ilustrar este punto. Sus autores desean que se la juzgue basándose en su formulación actual y no en las afirmaciones exageradas que recubrían sus primeras declaraciones, como la promesa de curación de todas las dudas filosóficas, o la indulgencia sistemática al «resolver» problemas de valor refiriéndose al uso real de las palabras... Pero la técnica de principio no concede a un conjunto de ideas el tiempo de ajustarse y adaptarse; las destruye al empezar. (Existe, por lo visto, una destacada personalidad que piensa que su tarea consiste en procurar que los jóvenes carezcan de ideas.)

La prudencia no es cosa nueva. Descartes lo era cuando intentaba dudar de todo para no caer en ningún error. Lo que resulta nuevo e interesante en el culto actual de la prudencia es que ha efectuado una especie de transformación de la prudencia cartesiana. El filósofo moderno quiere pensar que *dudar de todo* es el colmo de la *im*prudencia, pues presupone que dudar de todo, y suponer que todas las ideas son falsas, tiene un sentido. Pero esta hipótesis es un poco fuerte, dice la argumentación. En otras palabras: la nueva duda va dirigida hacia una hipótesis de significado y no de verdad. (Se pone en cuestión el significado de una duda y no la verdad de una creencia.) No encuentra seguridad en un total escepticismo, sino negándose a evadirse de las hipótesis normales. Su seguridad, así como su fundamento, no son el escepticismo, sino el lenguaje corriente y sólo se aleja de él cuando está seguro de que cualquier divergencia es significativa. (En otras palabras: nunca, o sólo en casos triviales.)

Es innegable que, al dudar de la verdad de todo, la duda cartesiana cometía el error de no dudar del significado de unas hipótesis aparentemente significativas. El error de la actitud linguofilosófica es que, al desplegar el mayor escepticismo acerca de todas las afirmaciones de significación de las expresiones consagradas por el uso, no consigue aplicar su escepticismo a la verdad de las presuposiciones del lenguaje corriente, aun cuando las pone de relieve de una forma bastante extraña (proscribiendo por falta de sentido toda duda general). Mientras constituye un progreso llegar a criticar las reivindicaciones por el significado y la verdad, esta actitud crítica en una dirección no debiera ser pretexto para encubrir el dogmatismo. Este nuevo tipo de prudencia se expone a no

ser más que una credulidad disimulada. Y, como dice Thurber, puesto que no existe seguridad en los números ni en nada, menos aún puede haberla en la usanza.

7. Las dimensiones del empirismo

Una ambigüedad parecida a la que se halla en la noción de «prudencia» puede observarse en el «empirismo». Una vez más, la idea clave de la filosofía lingüística puede expresarse bajo el ángulo del cambio de una forma a otra. ¿Es la filosofía lingüística una forma del empirismo?, puede preguntarse. *Sí;* ¿pues no consiste en considerar el lenguaje tal y como es, más bien que en deducir lo que es de lo que se supone erróneamente debe ser, basándose en un modelo *a priori?*

Pero también puede contestarse *no;* ¿pues no constituye la realización capital de la filosofía lingüística la superación de la imagen empirista del mundo que hace derivar todo de unos fragmentos de sensaciones? [13].

Ambas respuestas son correctas en un contexto adecuado. Lo interesante es observar las relaciones que existen entre estos dos contextos.

La filosofía lingüística consiste en considerar el lenguaje tal y como es, y como se emplea, en acción, y no encajado a la fuerza en el molde de un esquema preconcebido deducido de unas hipótesis sobre la posibilidad del significado; mas, para verlo de este modo, debe darse por supuesto el mundo *en* que se hallan las actividades, los contextos, los hechos y propósitos concretos que *constituyen* el lenguaje. En otras palabras: un examen empírico del lenguaje presupone un examen no empírico y no crítico del mundo.

En cambio, una crítica empírica (en el sentido antiguo de la palabra) de nuestra visión del *mundo* no puede emplear ni aceptar el conjunto del vocabulario existente heredado por nosotros, ya que es evidente que este vocabulario entraña todos estos posibles prejuicios que han de ser sometidos a crítica. Obsérvese que el empirismo (sentido antiguo), forma históricamente más antigua, ha jugado un papel inmenso y, en conjunto, beneficioso, en la historia del pensamiento, separando lo que podía usarse de los conceptos vacíos o redundantes. Su impacto beneficioso se ha extendido de la política a la física y es probable que su obra no haya terminado aún. Se admite que su aplicación no es asunto sencillo, y que existen grandes dificultades para su formulación correcta.

La filosofía lingüística sólo es «empírica» en otro sentido. Su empirismo sólo ha conseguido erradicar uno o dos errores, como la idea de que existe un armazón lógico rígido bajo nuestro lenguaje, y la teoría de que nuestro conocimiento se edifica a partir de pequeños átomos. ¿Cuánta gente ha sufrido realmente de estos errores? Para quienes los han sufrido la cura es fútil. ¡Y esto debe pagarse con el abandono del empirismo propiamente dicho!

---

[13] Cf. A. Mac Intyre, *Universites and Left Review*, verano 1958.

8. La filosofía lingüística como orientación y estilo de pensamiento

En los párrafos anteriores hemos tratado de los defectos de la filosofía lingüística, tomada literalmente como una doctrina. Las críticas más importantes que pueden hacérsele no son, sin embargo, las críticas prudentes dirigidas contra la doctrina tal como está formulada, sino, por el contrario, las que están dirigidas contra los defectos de la filosofía lingüística considerada como un punto de vista, un estilo de pensamiento y de argumentación, como una orientación.

La razón por la cual los defectos informales, por llamarlos así, tienen mucha importancia es que, después de todo, la mayoría de los que entran en contacto con la filosofía no son profesionales. Estas personas se dejan, pues, influir por características generales más que por matices y sutilezas, lo que demuestra que la impresión general e informal tendría importancia *incluso si* fuera realmente diferente de la plena y esotérica comprensión, lo que, de hecho, *no* ocurre. Recordemos también el doble engaño de la filosofía lingüística: ésta parece decir que el mundo es un lugar corriente, tal y como lo contemplamos en una triste mañana, y todo lo demás es confusión. Una plena compensión de la filosofía lingüística demuestra que, precisamente, es esto lo que dice.

Su efecto más nocivo es el de desanimar el pensamiento prediciéndole que es y debe ser torpe, confuso y «paradójico». Consigue crear un ambiente intelectual en el que esto se da más o menos por supuesto.

La principal objeción a la filosofía lingüística reside quizá en las perspectivas y fronteras que sugiere (y no nos equivocamos, todo lo que se halla fuera de estas últimas es tratado como una cosa pasada que sólo conviene a lo que, en el campo intelectual, es de segundo orden). Sus límites excluyen, en efecto, casi todo lo de verdadero interés y que pudiera constituir el punto de partida del pensamiento, como la ciencia y la transformación social e intelectual que sufre la humanidad. (Estas preocupaciones están tratadas con decisión, como una supervivencia patética del período anterior o la profesionalización de la filosofía...) En resumen, la trivialidad de la filosofía lingüística no reside simplemente en lo que hace, sino en el desánimo que provoca. Explora los obscuros caminos de la «terapéutica» verbal y trata de cerrar los demás.

Los orígenes de la suprema trivialidad residen en las preocupaciones de Wittgenstein por una serie de problemas que, pese a ser relativamente reducidos, no eran triviales como el problema de la naturaleza de las matemáticas y del lenguaje. Pero sus inefables o polimórficas respuestas a estos problemas, aunque no eran triviales por sí mismas, implicaban el que sólo algunas actividades triviales fueran posibles en filosofía. La generalización de las soluciones de Wittgenstein y su disociación de sus problemas particulares explican sus prácticas habituales. Ni siquiera aquí eran triviales todas las cuestiones y respuestas iniciales. (Está claro, por ejemplo, que la relación entre la mente y el cuerpo no lo es.) Las extrañas respuestas, métodos y presuposiciones ligadas a las cuestiones iniciales eran las que conducían a unas regiones en que a la vez la cues-

tión y la respuesta resultaban triviales. Las perspectivas son ahora tales que no pueden aparecer cuestiones significativas, y en caso de que apareciesen, los métodos impedirían que se les diera una respuesta significativa.

Parafraseando un viejo chiste, la filosofía lingüística admite que el pensamiento recorre la inmensa gama de experiencias que va de A a B; puede caer en el inefable misticismo, o en la monótona exégesis de los matices de la usanza.

9. Una pieza de coleccionista

Se afirma algunas veces para defender la filosofía lingüística, y en particular su forma wittgensteiniana, que supone la introducción de un modo nuevo y filosóficamente muy interesante de considerar las cosas. Esto lo afirman incluso las personas que no creen que sea el mejor modo de considerarlas [14].

Quizá sea cierta esta afirmación. La cuestión que se plantea es saber si este punto de vista nuevo se halla en las filosofías más importantes. No lo creo. Las filosofías, como el idealismo absoluto o el positivismo lógico, pertenecen a esta categoría, o, mejor dicho, son versiones locales y temporales de lo que constituye tal vez las actividades arquetípicas del espíritu humano. Ante la idea de que todas las cosas están ligadas entre sí y forman un todo, y que comprender las cosas consiste en verlas como aspectos parciales de este *todo*, me parece inconcebible que los hombres *piensen* sin que algunos de ellos lo consideren como lo más importante. Asimismo, la idea de que todo lo que afirmamos conocer debe, o bien ser algo que hemos experimentado, o bien algo que nosotros mismos hemos construido, es una idea que siempre debe ser un posible punto de partida para valorar el conocimiento humano. (En el fondo, el positivismo lógico sostiene que existen dos actividades a través de las cuales puede llegarse a considerar algo como cierto (la verificación y la convención) y por la naturaleza misma de estas actividades, se puede llegar a una conclusión formal sobre lo que se conoce.)

La filosofía lingüística no es así. Su aparición, su fuerza, su poder de presentarse como un esclarecimiento de lo que hasta entonces había quedado obscuro, todo ello depende de un conjunto demasiado complejo de condiciones que no es probable se repita con frecuencia en la historia del pensamiento. Su aparición y su éxito presuponen demasiados factores: una orientación epistemológica de la filosofía; una predisposición a ver los problemas bajo el ángulo de la lógica y del lenguaje; una exclusión de las posibilidades trascendentales; un espíritu conservador y formalista entre los filósofos, surgido de una profunda enajenación del pensamiento substantivo; una organización y unas características en la enseñanza favorables a la carencia total de conocimientos históricos y sociales [15]; la existencia de un número suficiente de filósofos favorables a

[14] Cf. D. Pole, *The later Philosophy of Wittgenstein*, Londres, 1958, pág. 79.

[15] Para hallar ejemplos de la imagen linguofilosófica del papel histórico del pensamiento véase la reseña hecha por J. Wisdom de la *History of Western Philo-*

los estudios escolásticos, minuciosos e ideográficos. Estos factores (más, claro está, una especie de chispazo, de cristalización aportados por Wittgenstein) eran todos necesarios para que pudiera producirse la aparición del esclarecimiento lingüístico, para que pudiese difundirse y ser aceptado. Es improbable que vuelva a repetirse esta serie de circunstancias propicias. Aunque, por haber tenido éxito, puedan ser imitadas en ámbitos totalmente distintos.

Cada uno de los ingredientes que le componen existían antes: la insistencia heraclitiana sobre la diversidad y la inaplicabilidad de las generalizaciones, el culto del sentido común, el ahistoricismo, la teoría del ajuste funcional de las actividades humanas cognoscitivas u otras, el conductivismo, el formalismo, el escolasticismo, el conservadurismo, etc. Pero su reunión en un sistema no ecléctico, fundado con verdadera vitalidad, unidad orgánica y una especie de *sentimiento* de necesidad, es algo probablemente único.

10. La originalidad

¿Qué *originalidad* posee este punto de vista?

Puede decirse que las ideas encerradas en la filosofía lingüística no son ni siquiera originales. Lo único nuevo es que sus errores deben ser *admitidos* y no *juzgados*.

David Hume consideró la posibilidad de admitir estos errores por los mismos motivos, en líneas generales, que empujaron a los filósofos lingüísticos a hacerlo, pero los rechazó. Angustiado por las conclusiones contrarias al sentido común del razonamiento filosófico (*Treatise*, libro I, parte IV, párrafo 7) se preguntaba:

> «¿Estableceremos, pues, como máxima general, que se admitan razonamientos sin refinar ni elaborar? Consideremos bien las consecuencias de tal principio. Con él podemos acabar con toda ciencia y toda filosofía; se procede partiendo de una sola cualidad de la imaginación, y *por una similitud de razonamientos deben aceptarse todas ellas*, contradiciéndonos así con nosotros mismos, ya que esta máxima se levantaría sobre el razonamiento anterior que se permitía ser lo suficientemente refinado y metafísico». (Las cursivas son mías.)

En otras palabras: rechazaba la idea de que la filosofía no debe ser más que una perogrullada y que debe dejar todo tal y como está; y esto lo hizo porque barruntaba la paradoja de la pasividad; la «similitud de razonamiento» que llevaría a abarcar demasiado. (Llamaba al origen de las ideas «imaginación» en vez de lenguaje, aunque este detalle no tiene importancia.) También preveía que esta actitud iba a suponer

---

sophy, de Bertrand Russell (publicado de nuevo en *Philosophy and Psycho-Analysis*, de J. Wisdom); las observaciones de Mr. A. Quinton, en *The Twentieth Century*, junio 1955, o el punto de vista del profesor Austin sobre las alternativas existentes a su método, en su discurso presidencial a la Sociedad Aristotélica.

simplemente apoyarse en otra teoría filosófica y adoptarla, con lo cual no se llegaría a una verdadera neutralidad. La idea de que podía evitarlo mediante el doble pensamiento de Wittgenstein, retirando la escalerilla, no se le ocurrió (cosa que le honra).

Describe muy bien las circunstancias que le llevaron a considerar la posibilidad de tal solución:

> «Ocurre afortunadamente que mientras la razón es incapaz de disolver estas nubes, la Naturaleza lo consigue... Ceno, juego una partida de chaquete... y, cuando... quiero volver a estas especulaciones, parecen tan frías, tan forzadas y tan ridículas, que ya no puedo... penetrar en ellas».

El culto linguo-filosófico del sentido común y del lenguaje corriente no es más que un intento de erigir los efectos del chaquete en un sistema permanente. Hume no quería que este efecto fuera permanente: cuando

> «estoy cansado de las diversiones y de la compañía... siento que mi mente vuelve en sí..., no puedo abstenerme de sentir curiosidad por los principios de moral, por la Naturaleza, los fundamentos del Gobierno y por las causas de estas pasiones y tendencias que actúan dentro de mí y me dirigen. Me resulta difícil pensar que me parece bien una cosa y mal otra, que encuentro una cosa bella y otra deforme; que decido de la verdad y de la falsedad, de la razón o de la sinrazón, sin saber sobre qué principios me fundo para ello. Me siento implicado en la situación del mundo, que se halla en una ignorancia tan deplorable de todos estos asuntos».

En otras palabras: sentía curiosidad («perplejidad» en la jerga moderna) allí donde Moore no la sentía, y donde Wittgenstein trataba de convencernos y de convencerse a sí mismo que no tenía cabida. (No es extraño que Wittgenstein se negara a comprender a Hume en los terrenos en que no podía seguirle.)

Hume entrevé dos veces por lo menos la posibilidad del polimorfismo, de abandonar las investigaciones basándose en la imposibilidad de acceder a las ideas generales en las que nada es reducible a nada y donde cada cosa es lo que es y no otra cosa. (Libro II, parte I, párrafo 3, y libro III, parte I, párrafo 2):

> «Asimismo, hallamos en la conducta de la Naturaleza que, pese a que los efectos sean múltiples, los principios de que nacen suelen ser poco numerosos y sencillos... ¡Mucho más cierto debe ser esto con respecto a la mente humana, de la que... *con razón puede pensarse es incapaz de encerrar tan monstruoso montón de principios...*» (Las cursivas son mías.)

En vez de «mente» léase «lenguaje» en la jerga moderna, y ocurre lo mismo en cuanto a la posibilidad de que existan innumerables clases de proposiciones.

Debería añadirse también que existe otra diferencia entre el uso hecho por Hume del chaquete y el uso del análisis de lenguaje para curar la duda filosófica que resuelve este juego.

11. La corrupción de la juventud

Se supone a veces que la filosofía lingüística corrompe a la juventud. Esta creencia surge probablemente de la confusión entre esta escuela y el positivismo lógico propiamente dicho [16].

Por el contrario, podemos asegurar a los padres y maestros preocupados que nada dista más de la verdad. Quienes al ir a los centros de enseñanza de esta filosofía esperen hallarse ante olas de suicidios, libertinos, nihilistas, *actes gratuits*, toxicómanos conduciendo a velocidades locas como único escape a un mundo sin sentido cuyos valores no están respaldados más que por la costumbre y el accidente del lenguaje, se llevarán una gran sorpresa. No ocurre nada semejante. Teorías como la de que algunas frases desempeñan un papel, o que «los usos y no las frases dan referencias» (tengo la terrible impresión de expresar mal esta última idea)—mencionar dos descubrimientos que me afirmaron ser los frutos más importantes del período de la posguerra—, no parecen haber tenido efectos tan dramáticos.

Por el contrario, un filósofo lingüístico al menos pretende haber curado el nihilismo de un joven demostrándole que la lógica de la expresión «nothing matters» [nada tiene importancia] es distinta a la de «nothing chatters» [nada rechina] [17]. Por lo visto Weltschmerz no es más que Wortschmerz. Pero las experiencias morales de los filósofos lingüísticos y de sus discípulos no son de esta clase, aunque no estén libres de otras de sus formas:

> «Me gustan mucho los helados y al final de la comida se sirve uno dividido en partes, cada una de las cuales corresponde a uno de los comensales: estoy tentado de servirme dos partes del helado y al hacerlo sucumbo a la tentación... Pero ¿pierdo así el control de mí mismo?... En absoluto. Sucumbimos a menudo a la tentación con tranquilidad e incluso sutileza.» (Profesor J. L. Austin, discurso presidencial ante la Sociedad Aristotélica, 1956, pág. 24f.)

Este argumento intenta demostrar que sucumbir a la tentación no implica necesariamente una pérdida del control de sí mismo, pero lo consigue. (El hecho de que cedamos a la tentación no implica que perdamos el control de nosotros mismos y, por ejemplo, que abandonemos *también* otras reglas de la buena educación: por lo cual, el que conservemos el control de nosotros mismos no consigue demostrar que no lo hemos perdido con respecto a la tentación a la que sucumbimos.

Este profundo drama demuestra cuánto ha progresado la moral de Oxford desde los días en que tenía que remplazar los libros perdidos por correos.

Así, pues, los padres pueden estar tranquilos: la filosofía lingüística no corrompe a nadie, sólo aburre a todos.

---

[16] Aunque no quiero insinuar con esto que el positivismo lógico haya corrompido a nadie.

[17] Cf. el artículo presentado por M. R. Hare en la conferencia de Royaumont en el año 1958.

El aburrimiento constituye la consecuencia realmente perjudicial y peligrosa de la filosofía lingüística. Mata la curiosidad dando a entender que todo es tal como parece [18] o como deseamos que parezca. Dice de las ideas que son paradójicas, y de la extrañeza, que ella llama perplejidad, que es patológica y señal de confusión. (Y que no se diga que sólo lo hace en filosofía y no fuera de ella, pues la distinción está basada en la confusión formalista.) Intenta completar el *Entzanberung der Welt*. La filosofía y el pensamiento empezaron con la extrañeza experimentada por los hombres ante ciertas cosas; la filosofía lingüística trata de transformar la extrañeza en una señal de confusión.

---

[18] La clase de análisis que se hace depende de la clase de mundo en que se cree. Esto es particularmente cierto si se piensa en el lenguaje como en una actividad, un juego *en* el mundo. (Especialmente, si el análisis tiene que ser minucioso, no puede contradecir esta imagen del mundo, pero debe consistir en una descripción de modo en que encaja en él la cosa analizada.)

El propio Mr. G. J. WARNOCK se da cuenta de que un «análisis» de una declaración no es más que una versión distinta de la ontología de cada uno (o, mejor dicho, es capaz de verlo con respecto a otros filósofos. Cf. su *Berkeley*, pág. 245: «Esta idea [de que el análisis de Berkeley tenía un apoyo ontológico] era... ilusoria; las declaraciones ontológicas eran, en realidad, aserciones camufladas de este mismo análisis».

Es lo que ocurre también con la filosofía lingüística. La diferencia estriba en que la ontología anterior es flexible, no sistemática, y que vuelve absoluto un conjunto no específico de hipótesis no coordinadas del lenguaje corriente.

Implicaciones

1. La religión

¿Cuál es la relación existente entre la filosofía lingüística y la religión? La respuesta no es tan sencilla como en el caso del positivismo lógico. El positivismo lógico era necesariamente antirreligioso. Partiendo del modelo sencillo de dos clases de significado no había sitio en el campo del lenguaje significativo para más aserciones trascendentales o místicas o abiertamente inteligibles, o *absolutamente* valorativas y prohibitivas que caracterizan tantas religiones. El positivismo lógico propiamente dicho tenía que desechar las doctrinas religiosas.

El positivismo lógico es necesariamente una negación de la religión, pero no ocurre lo mismo con la filosofía lingüística. El gran público, que tiene tendencia a confundir el positivismo lógico con la filosofía lingüística, tiende también, erróneamente, a atribuir la irreligiosidad inherente al positivismo lógico a la filosofía lingüística. Quienes lo crean se sorprenderán al saber que algunos filósofos lingüísticos poseen una fe religiosa. Sin embargo, esto no es contradictorio. La primera relación entre ellos es la siguiente: al destruir la razón, la filosofía lingüística abre la puerta a varias cosas entre las cuales se halla la fe. Destruye la razón en filosofía privando el razonamiento sostenido de toda función no sólo ontológica, sino también informativa, crítica y valorativa. Su tarea es descubrir, juzgar e informar. Puede indicar los límites de una clase de lenguaje, indicar las reglas que operan en él, indicar los conceptos que surgen en él, etc., pero juzgar es algo extrafilosófico y más aún ahogar una clase entera de lenguaje.

Siendo así (la filosofía no es más que un estudio del lenguaje que «lo deja todo tal y como está»), ya está preparada la plataforma en la que puede apoyarse quien coloque su religión en un nivel totalmente diferente y más fundamental. Una filosofía tan castrada e innocua no puede constituir peligro para ella. La religión está a salvo en los planos superiores, ya que, en primer término, una filosofía innocua «analiza conceptos», apoyándose en esta sana idea de que sólo cuenta el uso *de facto*, y que superarlo, estableciendo, por ejemplo, una imagen del mundo que pudiera entrar en conflicto con la de la religión, o con cualquier otra cosa, es siempre filosóficamente erróneo. Esta es una actitud bastante frecuente que no sólo deja intacta a la religión en los planos superiores, sino dirige hacia ella todas las necesidades (como las necesidades de unificar, consolidar y encauzar las ideas), implicando que tales ne-

cesidades no pueden hallarse en la filosofía, que no hay nada en filosofía capaz de socavar la religión, que, en cambio, sí las halla.

Una vez planteadas estas premisas puede deducirse en un sentido la validez de la religión, porque, después de todo, el uso religioso del lenguaje es un sistema de uso entre otros, que posee sus reglas propias, sus criterios, etc. Si «el significado es el uso», las aserciones religiosas tienen seguramente un significado, pues se usan y tienen un uso o función. La tarea del filósofo consiste en localizar y especificar cuál es este uso y no en enjuiciarlo. La negación de la religión es otro ejemplo del error que condujo a los filósofos del pasado a negar lo que existía y a afirmar cosas falsas, por el simple hecho de tener criterios preconcebidos de significado que no conseguían dar cuenta del uso real de las palabras [1].

Dadas las premisas, esta argumentación es válida en un sentido. Claro está que puede discurrirse acerca de las ambigüedades de la palabra «uso», que puede significar «está empleado» o «sirve a una función válida». Este último significado difícilmente puede negarse al lenguaje religioso, mientras el primero es rechazado por los no creyentes. Pero el filósofo lingüístico encuentra poco menos que imposible establecer esta distinción, pues, una vez trazada, una vez admitido que además de los usos *de facto*, además de los sistemas de lenguaje concretos, existen criterios acerca de los usos que pueden o no aparecer, se derrumbe toda la estructura de la filosofía lingüística. (Algunos filósofos lingüísticos *han* traspasado el círculo cerrado, han llegado a ello sin darse cuenta de que así socavaban la justificación de sus procedimientos normales.)

Pero, pese a ser válida dentro de sus premisas, esta argumentación es desastrosa, porque no demuestra la validez de una religión cualquiera, sino de todas, así como de todas las negaciones de cualquiera de ellas, y, claro está, de cualquier sistema de expresiones empleado (¿y no es la discusión sobre los méritos relativos de la religión y del ateísmo *también* un «uso» del lenguaje?). Lo malo de la filosofía lingüística no es, como a menudo se ha supuesto, que sea demasiado restrictiva, sino, por el contrario, que sea demasiado tolerante. Entrega cheques en blanco por

---

[1] La formulación más breve de esta posición es la de Mr. Quinton: «No llegó a la conclusión de que un hombre es mi correligionario oyéndole argumentar, sino cuando le encuentro arrodillado junto a mí en la iglesia. *(The Twentieth Century*, junio 1955, pág. 519). Según él, *las costumbres hacen la fe*, y no las convicciones. Existen formulaciones más largas de esta posición, pero todas pueden reducirse a esta idea. Y no cabe duda de que, dada la teoría de la actividad de la mente, puede verse cómo Quinton y otros han sido tentados de hallar la convicción en el arrodillarse, etc., y no en la creencia (sin duda, en parte, porque transforman el *creer* en una especie de actividad). No parece que a Quinton se le ocurriera que la imposibilidad de deducir la fe nominal de un hombre a partir de su forma de *argumentar* sólo es posible en una época en que la fe es realmente nominal.

La filosofía lingüística puede, claro está, ser utilizada para atacar a la religión. Todo depende de que se incluya o no la religión dentro del «todo» que se deja tal y como está, o dentro de la «filosofía» a exorcitar. Si se incluye en la filoosfía, puede atacársela según los métodos habituales. *No* hay posibilidad de elección racional dentro de la filosofía lingüística entre estas dos formas de acercamiento, lo que ilustra bien el tema del «espejo mágico», en el que puede verse lo que se quiere.

todas partes y admite todo lo que «tiene un uso», salvo, quizá, la filosofía propiamente dicha.

Es singular observar que esta filosofía comparte con el hegelianismo sus extrañas conclusiones, su tolerancia y su penetración infinita de la verdad. Existen, claro está, diferencias entre estos dos funcionalismos (la filosofía lingüística es fragmentaria en su examen naturalista, no logra integrar sus interpretaciones funcionales en un todo, y centra su atención sobre la expresión lingüística), pero, sin embargo, son fundamentalmente parecidos. «No pregunte usted por el significado, sino por el uso», dice Wittgenstein; no pregunte usted por la teoría como tal, sino por el papel histórico, proclama el hegelianismo; pero lo malo de esta atribución de *usos* a todas las clases de expresiones, o papeles históricos a todos los que participan en dramas históricos, es que desde el punto de vista de estas filosofías resulta imposible enjuiciar los conflictos o tomar partido en ellos.

Así, pues, la nueva interpretación lingüística de la convicción religiosa (y de la duda) es un disfraz de ambas cosas y hace absurdo todo cambio histórico o individual de ideas, o toda conversión, absurdo que se desprende necesariamente de las premisas de la filosofía lingüística, y que sólo puede evitarse negándolas.

2. La política

Las implicaciones políticas de la filosofía lingüística pueden describirse, o bien como neutralistas, conservadoras o irracionales. Los filósofos lingüísticos admiten, e incluso aplauden, el neutralismo, pero rechazan con indignación el irracionalismo.

El neutralismo se desprende de la concepción general que tiene la filosofía lingüística de sí misma y del pensamiento en general. La filosofía consiste en esclarecer unos conceptos, en dilucidar su significado, pero este esclarecimiento, esta dilucidación, no determinan la verdad o la validez de los conceptos o proposiciones analizados. «La filosofía lo deja todo tal y como está.» Especificar las reglas generales del juego al que puede darse el nombre de «pensamiento político» no significa tomar partido o efectuar jugadas en su interior: especificar las reglas del ajedrez no significa jugar al ajedrez [2].

Aquí, como en cualquier otra parte, el error cometido por el examen lingüístico es la noción de juego implícitamente determinado del cual puede decirse, o bien que las reglas no pueden, no necesitan, o no deben cambiar, o que cambiar o especificarlas no constituye una jugada dentro del juego, o que cambiarlas es extrafilosófico o extrapolítico. (Aunque, claro está, los conflictos conceptuales son desde hace siglos *acerca* y no *dentro* del «juego» conceptual general.)

El examen linguofilosófico es absurdo, por toda una serie de razones. Presupone una pureza lógica original en las ideologías políticas exis-

---

[2] Cf. *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett, Oxford, 1956: especialmente la contribución de Mr. Weldon.

tentes, pureza lógica que haría exclusivamente de ellas valoraciones de «primer orden», enjuiciamientos positivos de «primer orden» y no teorías *acerca* de ellas. Pero si no poseen esta pureza, como efectivamente ocurre, las partes de estas ideologías que no son lógicamente sencillas y de «primer orden» pueden entrar en conflictos con los análisis filosóficos, y generalmente así ocurre.

Los filósofos lingüísticos preconizan una neutralidad política y ética, y desean en particular librarse de la acusación de abogar o implicar el irracionalismo [3]. Ya han tratado de librarse de esta acusación infiriendo simplemente su inocencia de la tesis de su neutralidad. Cuando tienen motivos más específicos para concederse la absolución de este delito particular emplean argumentos engañosos que consisten en interpretar erróneamente lo que es y lo que vale el irracionalismo. *Si* el irracionalismo fuera un conjunto específico de preceptos como, por ejemplo, entregarse a sus emociones más violentas, o cometer tantos *actes gratuits* como fuera posible, sería cierto que la filosofía lingüística no recomienda nada semejante. Pero el irracionalismo no es esto. Es una teoría de «segundo orden», en el sentido de que la elección entre los propósitos y los preceptos es arbitraria, y no cabe duda de que en este sentido está ligada a una de las teorías principales de la filosofía lingüística. (Pero obsérvese que éste es uno de los puntos sobre los cuales la filosofía lingüística no es sólo inaceptable, sino también esencialmente inconsecuente; mantener que fuera del uso real del lenguaje no pueden hallarse criterios para este uso acarrea inevitablemente el irracionalismo tal como lo he definido; pero si también puede decirse de esta teoría que mantiene «que todas las preposiciones están en perfecto orden tal y como están», también puede demostrarse que acarrea el conservadurismo. Una de estas dos conclusiones puede ser válida.

La neutralidad política y ética no ha sido solamente una exigencia de la filosofía lingüística propiamente dicha, sino también de las filosofías que la precedieron, como el positivismo lógico. Esta exigencia no es tampoco válida y ello por las mismas razones. Pero los verdaderos juicios que de hecho brotan de estas filosofías son totalmente distintos de lo que ellas afirman.

El positivismo lógico era una doctrina revolucionaria que, al desterrar las numerosas clases de lenguaje socialmente importantes de las regiones del significado, socavaba muchas de las clases tradicionales; y si también socavaba algunas ideas revolucionarias, era menos perceptible. Aun cuando no señalaba ninguna dirección particular, socavando y ridiculizando todos los valores tradicionales, favorecía un cambio fundamental, al menos conceptualmente. Por otro lado, la filosofía lingüística del principio es conservadora en los valores que sugiere. No es específicamente conservadora, ni propensa a indicar la necesidad de conservar esto o lo otro, sino conservadora de un modo general y no específico. Se niega a debilitar unos hábitos admitidos, pero, por el contrario, se esfuer-

[3] Cf., por ejemplo, el artículo de Mr. R. WOLLHEIM, «Modern Philosophy and Unreason», en *The Political Quarterly*, julio-septiembre 1955.

za en mostrar que las *razones subyacentes a las críticas* de hábitos admitidos son, por lo general, erróneas [4].

Es irracionalista por su insistencia en la imposibilidad de la justificación y en lo engañoso de la crítica partiendo de unas premisas generales.

Vemos así cómo los filósofos lingüísticos han demostrado, contrariamente a lo que pensaba Orwell, que el culto del *viejo lenguaje* puede amordazar el pensamiento, al menos tanto como un *nuevo lenguaje* inventado.

3. Las tres fases del weltanschauung

La filosofía lingüística ha pasado por tres fases. En la primera creía ser la única verdadera *weltanschauung*, la única visión del mundo. En el *Tractatus* Wittgenstein da una receta para *tener una justa visión del mundo*. (Cf. Proposición 6.54.) Está admitido que esta visión del mundo era extraña, inefable y basada en una teoría del lenguaje. Pero *era*, innegablemente, una visión del mundo que provocaba e integraba como lo hacen las *weltanschauungen*, los puntos de vista sobre ética, valores, estética y lo místico.

La segunda fase, la de las ideas últimas de Wittgenstein, destruyó la teoría de un lenguaje preeminente y fundamental (con *su* «justa visión del mundo») y la sustituyó por la teoría de que existen innumerables tipos de lenguaje, todos mezclados en la práctica de la vida y del mundo, constituyendo cada uno de ellos actividades en el mundo.

Esta fase acarrea dos consecuencias totalmente diferentes para el *weltanschauung*:

1) El punto de vista según el cual *todas* las imágenes del mundo eran confusiones, productos del tipo de error que había conducido a tener una justa visión del mundo, a la justa generalización y absolutización de un ejemplo del uso de las palabras. El punto de vista erróneo del *Tractatus* fue tomado como el paradigma de la metafísica y de las ideas filosóficas del hecho *weltanschauungen*, e iban a ser *todas* disueltas por la cuidadosa atención puesta en la forma en que usamos las palabras en sus diferentes acepciones: llegando a la conclusión de que tendríamos entonces una justa visión del mundo considerándolo de un modo no sofisticado y prefilosófico. En resumen, todas las visiones del mundo iban a ser curadas, idea ésta característica de la visión del mundo de la filosofía lingüística.

2) Las actividades consecuencias de la visión del mundo de los hombres, la religión en particular, podrían ser consideradas como un ejemplo entre otros de los usos del lenguaje en función, y ser observados y aceptados como todas las demás.

El hecho de que ambas consecuencias se desprenden de la segunda fase, la posición linguofilosófica característica, es lo que da a la filoso-

---

[4] Para examinar más ampliamente los intentos específicos de los filósofos lingüísticos de ocuparse de política, ver «Contemporary Thougth and Politics», *Philosophy*, octubre 1957.

fía lingüística su maravillosa ductilidad. Es un espejo mágico que permite a cada uno ver exactamente lo que quiere, pues se aplica el procedimiento número 1) a las visiones del mundo que se desaprueban, y el procedimiento número 2) a las que se aprueban. Nada más sencillo.

Hace pocos años que los filósofos lingüísticos han llegado a una tercera fase, sin abandonar por ello el uso de los dos procedimientos de la segunda fase. La tercera fase consiste en no condenar ni suscribir abiertamente los *weltanschauungen*, sino en proclamar que existe una separación entre el campo de la filosofía propiamente dicha o el de la creencia o *weltanschauung* [5]. Esta es, sencillamente, la aplicación a este problema de las absurdas tesis de la neutralidad y de la formalidad. Según ella, existe un campo técnico riguroso llamado filosofía tal como la practican los filósofos lingüísticos (y algunos de los mejores filósofos anteriores), y existe un campo de creencias que no está afectado por el primero y que tampoco lo afecta. Este reino de las creencias no es de la incumbencia de los filósofos.

Extraña teoría que no puede sostenerse más que por un deseo de eludir las dificultades de las fases anteriores. El motivo de esta toma de posición es que ninguno de los programas implícitos en la segunda fase era realmente operante, pues ni se ha disuelto visión del mundo alguna observando cómo usamos las palabras, ni han podido legitimarse estas viisones mediante estos procedimientos.

Esta posición puede jactarse de haber realizado la hazaña, rara incluso en filosofía, de ser *a la vez* falsa y trivial.

Es trivial porque es el simple corolario de una definición arbitraria que traza la línea entre unos principios supuestamente técnicos de la filosofía propiamente dicha y los principios no profesionales de la ciencia. Es falsa porque esta distinción es totalmente inoperante. Sólo resultaría operante si ocurriera—y es evidente que no ocurre—que las visiones del mundo no tuvieran ya abundantes compromisos acerca de los llamados principios de la filosofía. Puede añadirse también que, o la elección entre las visiones del mundo no es arbitraria, en cuyo caso la aplicación, la elección y el examen de los criterios *es* filosofía, o, por el contrario, su elección es arbitraria, lo cual es también una visión del mundo conocida bajo el nombre de relativismo o subjetivismo; y si es correcta nos gustaría conocerla.

A esta teoría se unen otras bastante absurdas. Una de ellas intenta demostrar [6] que, después de todo, la filosofía lingüística no es, a pesar de afirmaciones anteriores, una revolución, sino simplemente una restauración después de los excesos del idealismo. Según ella, los filósofos anteriores examinaron también con serenidad los principios técnicos, y las innovaciones aparentes introducidas por los filósofos lingüísticos no son más que un retorno a la sensatez. Esto hace retroceder la separación entre la filosofía y la convicción hacia el pasado, intentando, por consi-

---

[5] Prof. J. WISDOM, *Philosophy and Psycho-Analysis*, pág. 196; A. QUINTON, *The Twentieth Century*, junio 1955; G. J. WARNOCK, *English Philosophy since 1900*.

[6] Cf. G. J. WARNOCK, *English Philosophy since 1900*, y S. TOULMIN, *The Universities Quarterly*, agosto 1957.

guiente, conferirle cierta responsabilidad. Y también, si esta gran revolución no es más que la restauración de unos procedimientos habituales tras un período de excesos idealistas, los revolucionarios no están obligados a justificar sus innovaciones por unos éxitos, que ya no constituyen cambios en lo que es el *statuo quo*, y que no tienen, por consiguiente, que demostrar su valía. Este punto es muy importante, pues la revolución había hecho inicialmente grandes promesas. Pero, si no se trata más que de una restauración, este cómputo no es necesario...

La idea de que esta revolución no es más que una restauración es absurda. En *algunos* sentidos puede que sea cierto que posee más afinidades con los estilos de pensamiento preidealistas que con el idealismo. Pero los estilos de pensamiento preidealistas no se separaron nunca de los principios de creencia; pocas veces se ha producido tal separación, salvo quizá para la gente que ha querido utilizarla para eludir la persecución de su creencia por las autoridades, y no cabe duda que es absurda. Puede exceptuarse también el escolasticismo que abandonó la creencia a la Revelación. Y no cabe duda de que la filosofía lingüística tiene afinidades con este escolasticismo no solamente por su trivialidad, su estudiada pedantería y lo absurdo de sus tareas, sino también en su intento de considerar que los principios cruciales tienen un origen distinto al que se admite que predetermina las conclusiones que pudiera alcanzar el pensamiento. Nos burlamos de los escolásticos porque tienen que llegar a unas conclusiones prescritas por la Revelación, pero los filósofos lingüísticos también *tienen que* llegar a unas conclusiones predeterminadas por el *Diccionario de Oxford* o por el sentido común. El escolasticismo no ha hecho más que secularizarse.

Afirmar que la filosofía lingüística es una especie de restauración es absurdo, pues su rasgo característico, el examen y determinación de unos principios vistos desde el ángulo de lo que habitualmente decimos, y el trato del pasado y de los hábitos del lenguaje corriente como si fuera imperativo, la distingue completamente del pensamiento pasado empírico u otro, como también del idealismo. El idealismo fue inmolado con armas más terribles. Las teorías de la filosofía lingüística constituyeron la superación del *empirismo*.

Sociología

1. FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA

Es, desgraciadamente, poco habitual incluir descripciones de las perspectivas sociales y de las consecuencias de las filosofías en las exposiciones que de ellas se hacen. Es una lástima, pues su papel social constituye muchas veces un indicio esencial para su comprensión. La gente no piensa en el vacío, e incluso si el contenido y el sentido de su pensamiento están en parte determinados por unas consideraciones nacionales hacia las cuales están empujados por la fuerza de la argumentación, de las razones y de la evidencia, estos factores no determinan nunca por sí solos el pensamiento de la gente. Con esto no quiero decir que la gente sea incapaz de superar sus tendencias emocionales e irracionales (lo que puede o no ocurrir), sino que la misma naturaleza del pensamiento le hace no estar rígidamente dictado por unas reglas inherentes. Puede que una evidencia sea incontrovertible e ineludible, puede que algunas deducciones sean irresistibles, en cuyo caso «no tenemos más remedio». Pero la elección de problemas, de criterios de soluciones de rigor, de evidencia tolerable, la selección de las intenciones que pueden estudiarse y las que deben ignorarse, la elección del «juego de lenguaje» o de la «forma de vida», si se quiere, todo lo que forma un *estilo* de pensamiento o el espíritu de una época, no está dictado por una razón inmutable y está, cuando menos, influido por el ambiente social e institucional del pensador.

Cualquier sociólogo del conocimiento, deseoso de estudiar el mecanismo de la influencia institucional y social que se ejerce sobre el pensamiento, difícilmente podría encontrar mejor campo de investigación que el de la filosofía moderna. Esta le proporciona toda una zona del pensamiento en la que los factores sociales—la elección tácita de unos criterios de aceptabilidad, por ejemplo—operan, si no en un estado de aislamiento ideal para la experimentación, al menos más puro del que suele existir en otros campos. Es patente, y ella misma lo ha reconocido, que la filosofía no es una clase de pensamiento que se establece y se desmorona ante una prueba positiva; tampoco efectúa (o construye con habilidad *dentro*) un cálculo formal con criterios claros y convenidos. (*No* digo que la filosofía sea arbitraria.) La filosofía consiste, en gran parte, en explicar—y *elegir*—nuestros conceptos e, incidentalmente, en *elegir las explicaciones que consideramos aceptables* (lo que equivale a la forma en que consideramos el mundo y las ideas, y el papel, bien pasivo o ac-

tivo, que queremos que jueguen en nuestra vida y en la sociedad). La extraña y lógicamente indefinible insistencia puesta en la neutralidad de los conceptos y en la pasividad de sus descripciones, que constituye el rasgo más notable de la filosofía lingüística, es también profundamente reveladora.)

La clase de conceptos que elegimos (y la *clase de explicación* de los conceptos) está tal vez más íntima y directamente ligada con lo que somos, y lo que son nuestras instituciones y valores, que una teoría química corriente. Una vez admitido esto, la sociología de la filosofía puede llegar a ser un campo más revelador y más manejable. Por una curiosa razón, no claramente relacionada con la lógica de sus ideas, pero estrechamente ligada a su fondo social, el síndrome de actitudes descriptibles como filosofía lingüística encierra también a menudo una hostilidad—que roza el desprecio—para la sociología. Esta actitud tan extendida no se funda en un conocimiento preciso, justo o reciente de la misión actual de los estudios sociales [1]. Existen excepciones pero son raras [2].

Que ocurra esto tiene gracia, por varias razones, pues la filosofía lingüística es una seudosociología, como también es una seudometafísica. Además, algunas de sus ideas requieren lógicamente una investigación sociológica, a menos que impliquen que la sociología debiera remplazar a la filosofía. En tercer lugar, los factores sociales que han afectado a la naturaleza de la filosofía lingüística son sólo aparentes.

Así como la filosofía lingüística entraña una metafísica en sus reglas de conducta—al insistir sobre unas investigaciones minuciosas del contexto conductivo del lenguaje—, también sugiere una sociología.

El profesor Austin y Mr. Warnock han resucitado la supervivencia de lo más ajustado—o, cuando menos, de lo ajustado—en conexión con la teoría del ajuste funcional de las instituciones, como ideas aplicadas al lenguaje [3]. (¿Por qué sólo al lenguaje?) ¿Tendremos realmente que examinar todo esto otra vez? [4].

Consideremos la sugestión de Austin, en el mismo discurso, según la cual no sería difícil percibir las supersticiones encerradas en el uso de las palabras. El profesor Austin debe tener una visión bastante extraña de la historia y de la sociedad humanas. No sólo es difícil, sino

---

[1] Ver, por ejemplo, *Historial Inevitability*, Londres, 1954, de Mr. ISAIAH BERLIN.

[2] Pienso en Mr. P. Gardiner o en Mr. P. Winch o en las observaciones programáticas de Mr. A. QUINTON, en *The Nature of Metaphysics*, pág. 161.

[3] Discurso presidencial ante la Sociedad Aristotélica, *Proceedings*, 1956, y *English Philosophy since 1900*.

[4] Este argumento falla por inaplicabilidad de la selección a las poblaciones pequeñas y a los trayectos cortos en medios inestables—los lenguajes tienen vidas cortas comparados con las especies—y por la ilegitimidad de las transiciones de la supervivencia al ajuste o del ajuste al bien. Un filósofo lingüístico definió el existencialismo como un abuso sistemático del verbo «ser». La filosofía lingüística es el abuso sistemático del verbo «usar», y toda su argumentación gira en torno a este punto. Obsérvese que los filósofos lingüísticos están perfectamente familiarizados con los defectos de la selección natural y del ajuste funcional en sus contextos habituales; pero en cuanto son formulados bajo el ángulo del *lenguaje* o se refieren a él, ya no consiguen percibir su imperfección.

que la clase de método que él patrocina—unas investigaciones minuciosas y detalladas de los matices de la usanza—no nos conduciría a tal descubrimiento. Una «superstición» es tal porque viola una *norma* de racionalidad, y no cabe duda de que la minuciosidad de la investigación impediría la formulación de estas normas.

Esta clase de sociología, aunque formulada abiertamente, es tan peligrosa como la sociología sugerida, porque sólo se la establece *en passant*, se la acepta, presupone y considera como más o menos sujeta a polémica durante una discusión en la que sólo se examinan seriamente puntos menores acerca de la usanza...

De hecho, la filosofía lingüística requiere una sociología. Si el significado de los términos es su uso y su contexto, estos contextos y las actividades situadas dentro de ellos debieran ser examinados seriamente, y *sin* plantear la hipótesis errónea de que ya tenemos bastantes conocimientos acerca del mundo y la sociedad para identificar el funcionamiento real del uso que hacemos de las palabras.

2. Una ideología

La filosofía lingüística es una ideología. Uso la palabra ideología en un sentido no peyorativo y muy general. La filosofía lingüística es una *mala* ideología, y esto no es un pleonasmo.

Una ideología se manifiesta como un conjunto de ideas o de teorías, un conjunto de procedimientos, y como un grupo social más o menos estrechamente organizado y más o menos institucionalizado. Las ideas forman un sistema racionalmente relacionado, ligado, en parte, por una vinculación tal que si se comprenden las ideas clave las demás se deducen de ellas, y también por una relación más frágil de similitud y mutua sugestividad.

No cabe duda de que estas ideologías existen «en el aire», como formas generales de rodear las cosas, sugerir exámenes, facilitar la interpretación y la comunicación, y, al mismo tiempo, impedir exámenes o interpretaciones contrarias.

Al hablar de ideología he definido el uso que hago de este término. Quiero ahora determinar unas importantes características que ofrecen, a mi juicio, las ideologías que tienen éxito:

1) Una gran verosimilitud, rasgo poderoso que les da cierta fuerza coactiva.

2) Un enorme disparate, una violenta resistencia intelectual que genera agresiones contra uno o varios puntos.

La primera de estas características es una especie de anzuelo. Una idea atrayente debe explicar de algún modo algunos rasgos notables de nuestra experiencia que, o bien quedan sin explicar, o bien están mal explicados. La segunda característica, pese a ser inadmisible al principio, es la que aúna el grupo, la que separa el grupo de ideas del reino general de las ideas ciertas. Tolerar un disparate supone, en la aceptación de una ideología, lo que un penoso *rite de passage* para unirse a una tribu—el acto de compromiso, la aceptación de un capital emocional que

asegura que no se le abandonará con demasiada facilidad—. Las características intelectualmente agresivas pueden incluso ser objetivamente válidas; sólo hace falta que, al principio, y tal vez siempre, resulten difíciles de aceptar.

Los puntos verosímiles de la filosofía lingüística son muy numerosos y notables. Parecen explicar la esterilidad de la filosofía del pasado, y cómo la filosofía es posible pese a la falta de experimentación, etc., por parte de los filósofos. Parecen deducirse de la idea evidente, sin embargo, importante y a menudo menospreciada, de que existe una cosa llamada lenguaje que tiene sus reglas como cualquier otra actividad no casual y que las palabras tienen unos significados que no deben violarse si se quiere hablar con sensatez; explican por qué el sentido común tiene muchas veces razón y justifican nuestra diaria confianza en él; desenmascaran la presunción y la vanidad y la diagnostican. Convienen al humor general de la época, naturalista y antidoctrinario.

Por otro lado, su agresividad intelectual reside en su negación de la legitimidad de ciertas cuestiones, dudas y de cierta clase de ignorancia que, en el fondo de nuestros corazones, sabemos muy bien que es legítima, pues ignoramos si los demás ven los colores como nosotros, si los demás tienen nuestros sentimientos, si somos libres de elegir nuestros propósitos, si la inducción es legítima, si la moral es válida o una simple ilusión, etc. Casi todas las dudas y cuestiones, que la filosofía lingüística «cura» como si fueran malas interpretaciones del lenguaje, son, en realidad, auténticas. Su supresión sin convicción verdadera es la aceptación de un absurdo que une a los adeptos de este movimiento. (Es también lo que puede provocar su cólera al encontrarse con un escéptico.)

Entre las cosas verosímiles que en esta filosofía pueden encontrarse, la más importante tal vez sea su positivismo, que le hace atribuir la investigación y la comprensión de la Naturaleza y de las cosas en general a la ciencia experimental (reservándose a sí misma otras funciones). Es poco probable que las ideologías que no tienen algo positivista tengan mucho éxito en el mundo moderno. Ello no se debe tanto a la existencia de unos modelos epistemológicos plausibles que demuestran que sólo la ciencia experimental puede explorar el mundo, pues estos modelos han sido siempre válidos desde los principios del pensamiento, y no se les ha considerado siempre convincentes—como a la conjunción de las ciencias de la Naturaleza, en contraste con las discusiones tan vagas y poco progresivas que se desarrollaban en terrenos tan poco científicos como la filosofía y la teología. Ella reconoce que el lugar de la ciencia es esencial en una ideología que se dirige al hombre moderno. El positivismo puro, en el sentido tradicional, consiste en el fondo en decir que todo pensamiento debiera seguir los caminos de la ciencia, cualesquiera que sean. Esta opinión tan particular tiene ciertas desventajas, especialmente porque los caminos de la ciencia (cualesquiera que scan) no proporcionan respuestas a algunas cuestiones apremiantes, o no logran dar respuestas definidas o inteligibles, o las respuestas que dan son incómodas. Siendo así, las ideologías modernas deben, por un lado, suplir la

ciencia y, por otro, asegurarse de que no están en lucha con ella y no violan sus dominios.

Las teorías teológicas contemporáneas, por ejemplo, cuidan mucho en su tono y estilo de recordar que operan en un nivel totalmente distinto del pensamiento científico o del pensamiento corriente: ya ha pasado la época en que los adeptos de la religión y los de la ciencia discutían de la existencia de Dios, la creación del mundo, etc., partiendo de la hipótesis de que no se ponía en duda la conclusión, sino su verdad. En su propio terreno no se duda seriamente de la mayor precisión de la ciencia, sino que la cuestión es ahora delimitar su dominio y descubrir o determinar si existen otros dominios; y si existen, indicar sus rasgos y las verdades que en ellos pueden hallarse. (Los teólogos modernos ya no explican las extrañas Revelaciones hechas acerca del mundo corriente, pero tienen tendencia a buscar extraños reinos en los que estas Revelaciones sean verdades corrientes.)

Pero lo que es cierto respecto del ajuste de la teología a la hegemonía de la ciencia, es doblemente cierto de las ideologías que han surgido en el mundo moderno.

3. Algunas comparaciones

Los ejemplos más notables a través de los cuales resulta bastante esclarecedor comparar la tradición lingüística en filosofía son el marxismo, el psicoanálisis y el existencialismo. Los dos primeros pretenden formar parte de la ciencia, pero, a diferencia de la ciencia en su conjunto, proporcionan sistemas de conceptos sugerentes, que lo abarcan todo y que llaman inmediatamente la atención haciendo de ellos guías de vida. El existencialismo no pretende formar parte de la ciencia, pero se abstiene de traspasar sus límites y entraña una explicación implícita de por qué es posible el existencialismo en una religión no abierta a la ciencia. El marxismo tiene en común con la filosofía lingüística una teoría monolítica del error; la confusión intelectual desaparecerá con el Estado cuando cese la lucha de clases que es responsable de su aparición. Sus teorías tienen indudables afinidades: el punto de vista naturalista del hombre, el punto de vista en tercera persona del conocimiento [5], así como sus fórmulas ideológicas, la costumbre de apartar la oposición y su complejo de Revelación. Existen, claro está, diferencias mucho más hondas e importantes entre estas dos ideologías, y es en cierto modo ofensivo para el marxismo compararlo con la filosofía lingüística. El marxismo se ocupa de cosas mucho más serias y tiene un atractivo incomparablemente mayor que la filosofía lingüística, que, por esencia, es la búsqueda de una torre de marfil y que sólo puede tener sentido en un medio extremadamente limitado.

El psicoanálisis tiene también un profundo complejo de Revelación y el hábito de apartar a sus adversarios hablando de las características de su impugnante. El también oculta sus valores bajo la noción de sa-

[5] Cf. A. Mac Intyre, *Universities and Left Review*, verano 1958.

lud. El también pretende ser neutral y adaptarse a los valores del medio. Se considera principalmente como un estudio de la patología, aunque generalice los conocimientos así obtenidos y no admita con claridad que las teorías y los valores ya están presupuestos por el trazado de la línea entre la salud y la enfermedad. Como el marxismo y la filosofía lingüística, comete el error naturalista inherente cuando se la trata como una visión del mundo.

Los parecidos y diferencias entre la filosofía lingüística y el existencialismo son de otro orden. Pese a la profunda diferencia de estilo y de tono entre las dos escuelas, éstas tienen, sin embargo, un parecido indudable en su punto de partida: ambos parten de la idea de que algunas cuestiones son muy extrañas y no pueden contestarse de forma habitual. Tienen incluso un parecido en el diagnóstico que hacen del motivo por el cual estas cuestiones son extrañas: porque estamos ineludiblemente envueltos en el planteamiento del asunto en cuestión. Plantear un problema conceptual no es, generalmente, preguntar algo a lo que pueda dar respuesta «el mundo», directamente por lo menos, sino preguntar algo acerca de la manera en que *nosotros* manejamos las cosas. Plantear problemas religiosos fundamentales—incluidas las dudas de los escépticos *acerca de* la religión—es indagar la manera en que consideramos el mundo. Esta es una de las ideas clave de Wittgenstein, como lo es también de la respuesta de Kierkegaard a la investigación religiosa. Existe, claro está, una diferencia entre las dos; para Wittgenstein el hombre era el conocedor, el conceptualizador, el utilizador del lenguaje que estaba demasiado ocupado en decir cosas para ser capaz de decir lo que valía lo que decía sobre el mundo; mientras que para Kierkegaard el hombre era el agente o el elector de quién *era* el acto o la elección y no podía, por consiguiente, respaldarlo con razonamiento alguno. Pero sólo se trata de una diferencia en la *aplicación* de una idea parecida.

Presenta también otra interesante analogía; ambas surgieron de una reacción contra el panlogismo. Ambas nacieron de una repudiación de la idea de que las apariencias de este mundo son un manto echado sobre una estructura subyacente, que a su vez se consideraba como una especie de versión materializada de la teoría lógica corriente. Cierto es que la teoría lógica en cuestión era completamente distinta en ambos casos; en un caso se trataba de la dialéctica de Hegel y en otro de la lógica matemática moderna. Una especie de concretización visual de la primera tiene sentido en relación con la historia y la sociedad, mientras que una interpretación de la última tiene sentido para parte de las matemáticas superiores. Ninguna de las dos se presta a una aplicación generalizada como un modelo fuera de su tema original—si es que alguno debe materializarse—. Pero ambas han sido aplicadas así, y en ambos casos la *reacción* fue una doctrina que insistía sobre la complicación (como opuesta a la confianza en la supuesta estructura subyacente) y la esencialidad de la idiosincrasia (como opuesta a situar la insistencia sobre la supuesta homogeneidad subyacente). Así es como Kierkegaard y Wittgenstein se parecen en la forma de sus ideas y en su manera de llegar hasta ellas.

Pero, a partir de aquí, las dos filosofías dejan de tener analogías y

se transforman en imágenes-reflejos casi diametralmente opuestas. Lo extraño de la cuestión impulsa precisamente el existencialismo posterior a rendir culto al acto que consiste en responder a esta cuestión, y no pone tabú sobre el lenguaje necesariamente extraño acerca de la Naturaleza y las condiciones de tal «pregunta» o, mejor dicho, «decisión», *engagée* y falta de apoyo. Por otro lado, la filosofía lingüística, o bien desestima las cuestiones singulares, así como las respuestas a estas cuestiones, o (y aquí se acerca al existencialismo) hace una mística de su inefabilidad, o (y aquí es donde empieza a diferir de él y se hace más característico) afirma que las respuestas no sólo no pueden tolerarse, sino que son redundantes.

Sería tentador explicar la diferencia hablando de naturaleza; por un lado, el hecho de que no pueda darse nunca una respuesta válida y objetiva provoca gran alboroto, tratándose el asunto con el mayor respeto como si fuera muy importante en la vida; por otro lado, y por la misma razón, desestima el asunto por patológico y condenado a desaparecer una vez perfectamente comprendida la naturaleza de su singularidad.

Por un lado, en lo que concierne a la filosofía continental, nos hallamos ante un culto de la paradoja y de la obscuridad cada vez mayor, ante un apetito que se nutre de lo que consume y que, como en el caso de una enfermedad galopante, difícilmente permite imaginar su fin, pues ¿quién puede eclipsar a Heidegger?

Por otro lado, hallamos un paciente diagnóstico de la paradoja, y una fórmula filosófica que une la redención de la trivialidad a la comprensión de que una queja imposible de satisfacer no tiene objeto... una tendencia a una era de creciente trivialidad, aburrimiento y vacuidad. Con respecto al principio fundamental de los valores, las dos teorías que prescinden de las idiosincrasias de expresión y de la metafilosofía ligada a ella son idénticas; ambas, en efecto, sostienen que la subjetividad de valor es un rasgo ineludible de la situación humana. Una parte sostiene que, precisamente por tratarse de un hecho necesario, es más hondamente trágico o glorioso; la otra parte sostiene, por la misma razón, que debe ser trivial, que no debe ser causa de preocupación, o incluso que no puede enunciarse...

El existencialismo proporciona, por tanto, respuestas singulares, o casi respuestas de una especie singular, a unas cuestiones singulares; el filósofo lingüístico evita responder a la pregunta de saber por qué la cuestión es singular y por qué la respuesta también lo sería. Ambos, por decirlo así, consideran que el hombre está condenado en su celda, como dijo Pascal, a describir la condición humana; uno se alborota porque esta condición es ineludible y trata de convencerse de que no hay nada que alborotar. (Pudiera decir: «Puesto que no existe contraste a esta situación o posibilidad de muerte, ¿cómo puede enunciarse útilmente una característica desprovista de contraste, o dejar un motivo de tristeza?».) Es posible que, por un lado, se alborote demasiado; pero la indiferencia de la otra parte queda indudablemente afectada...

El diagnóstico de la singularidad de la cuestión fundamental sigue siendo el mismo; la complicación, la imposibilidad de trascendencia, el culto de la irreducible idiosincrasia del objeto investigado explica los

motivos por los que se evitan la ciencia y sus sistemas, así como sus procedimientos sistemáticos y generalizadores; la complicación explica la dificultad de toda expresión que no sea indirecta, mientras que el impulso hacia la trascendencia y su necesaria frustración provocan el problema.

4. Los «narodniks» de Oxford

La filosofía lingüística difiere de las demás ideologías mencionadas porque afecta a veces cierta modestia, pero puede predicarse de una forma dramática o mesiánica, y es muy fácil considerarla de la mayor importancia (si todas las filosofías del pasado estuvieran equivocadas ello tendría bastante importancia, sobre todo si se comprendiese *por qué* y cómo evitan futuros errores); y aunque sus autores sean mesiánicos en el sentido de que están profundamente imbuidos de su razón, es extremadamente modesto ya que no pretende perjudicar a nada. ¡No sólo no pretende enseñar nada a nadie, sino que también afirma abstenerse de enseñar cómo vivir, cómo hallar su alma, cómo votar, cómo o dónde o si hace falta adorar a Dios, si debe obedecerse a una autoridad y cuál de ellas, e incluso cómo pensar o hablar! No sólo pretende que no lo hace casi nunca (sus recomendaciones y prohibiciones sólo se dirigen a otros filósofos y sólo pretenden impedir que se filosofe), sino que está muy orgullosa de ello, y sus adeptos suelen tan a menudo empezar sus obras como estas enfáticas renuncias a valorar o prescribir que dan la impresión de que sus protestas suenan falso.

La filosofía lingüística llegó a proporcionar una filosofía eminentemente conveniente para los caballeros. No justifica nada; sólo explica que la justificación es superflua y que su busca es patológica. La filosofía es, al mismo tiempo, esotérica—sus efectos son tan refinados y sutiles que es necesario un largo período de habituación, y, por tanto, de ociosidad, para comprenderla—y, sin embargo, su mensaje consiste en que todo permanece tal y como está y que no hace falta ningún conocimiento técnico. No hace ninguna nueva revelación acerca del mundo porque sería vulgar, ni propugna ninguna reforma, ni ningunas especialidades técnicas.

Es, al mismo tiempo, una especie de defensa de lo extravertido frente a lo introvertido. Quienes ven el mundo a través de la neblina de sus pensamientos o de sus sentimientos son presentados como gente filosóficamente equivocada; quienes se concentran en sus sentimientos internos, o, por el contrario, consideran las cosas como ejemplos de características abstractas, son presentados como gente bajo la influencia de una mala interpretación del lenguaje que les lleva a sobrepreciar lo que en realidad es trivial.

Defiende a los que consideran las cosas llana y directamente—en realidad, convencionalmente—sin dejar lugar a dudas extrañas o inhabituales porque «no ocultan nada».

Los argumentos de la filosofía lingüística son, en realidad, una especie de ejercicio místico al revés, pues, según propia confesión, no apor-

tan ninguna nueva verdad ni cambian nada; nos confirman simplemente en el conocimiento de lo que ya conocíamos; no cabe duda de que se trata de una mística de lo trivial, pero nada menos que una mística, pues no argumenta, ni inicia. Busca fórmulas para lograr que se acepte plenamente unas verdades que no sólo considera como por encima de toda duda, sino también por encima de toda argumentación. Insiste en demostrar por qué esta argumentación no es conveniente ni necesaria. Cierto es que puede haber verdades que merezcan un trato tan respetuoso, pero la filosofía lingüística equipara la filosofía con esta clase de respetuosa iluminación de lo que se supone indudable, y sugiere que el sentido común o las reglas de uso corriente disfruten de semejante posición.

Por su predilección por el punto de vista sencillo y popular frente a las sutilezas razonadas del pensador, la filosofía lingüística es una especie de populismo. El pueblo cuya sencilla pero sana cultura está defendida y preservada de la corrupción por una filosofía teórica es el pueblo que habita en el norte de Oxford.

5. Ciencia, poder e ideas

Algunos rasgos de la filosofía lingüística arrojan una luz especial sobre el motivo por el que se aceptó con tanta facilidad en el momento y lugar en que se puso de moda. Proporciona un argumento poderoso para quien desee no tener nada que ver con una o más de estas tres cosas:

1) La ciencia y la técnica.
2) El poder y la responsabilidad.
3) Las ideas.

La filosofía lingüística demostraba que no tenían nada que ver con la filosofía (y, cuando no podía demostrarlo, lo probaba por medio de una conveniente redefinición), y que la filosofía tenía muy poco que ver con las preocupaciones intelectuales, sentimentales o morales de los hombres. Ridiculizaba implícita y explícitamente la curiosidad moral e intelectual. El mundo es lo que es, nuestras obligaciones son lo que son, y cada cosa es exactamente lo que es. Extrañarse por ello es señal de confusión mental, y en desenredar esta confusión consiste la tarea de una especialización bastante entretenida cuyo único objetivo es mostrar que las confusiones y aserciones hechas mientras se aferra uno a ellas no se diferencian en nada unas de otras. Claro que hay gente que explora el universo en un sentido positivo y no cabe duda de que son innovadores morales, pero sus actividades no tienen nada que ver con la filosofía.

No es muy difícil comprender por qué la exclusión de la ciencia y de la técnica, del poder y de la responsabilidad, y de todas las ideas en general, debía tener ciertos atractivos.

La técnica repugna por naturaleza a la *intelligentsia* profesional, de educación no técnica ni literaria. Cambiar tarde de rumbo en la vida es difícil y puede ser humillante, y muy pocas veces resulta fecundo.

Además de este poderoso motivo, la forma no técnica usada por la filosofía lingüística encaja perfectamente en una tradición que aborrece el «taller» y desprecia al especialista. Pues aunque la filosofía lingüística sea profundamente esotérica en sus ideas, trucos y técnicas, su estilo de discusión es, en cierto sentido, no técnico. Quienes estén acostumbrados a cierta tradición de conversación, quienes eviten las ideas y la técnica, pero se entreguen a una especie de alegre y evidente trivialidad, pueden tomar parte en una discusión linguofilosófica sin necesidad de un largo entrenamiento, pues descubrirán con facilidad sus reglas. Puede que ignoren la historia de las corrientes ocultas de esta filosofía, pero las reglas del juego tienen mucho parecido con las de esta tradición de conversación. Importa poco que no conozcan la teoría de la filosofía lingüística, puesto que quienes la siguen tratan de olvidarse de ella. (En la fase de la investigación pura han olvidado casi por completo las teorías acerca de la terapéutica y demás.)

Su odio a la responsabilidad y al poder es más extraño.

En el pasado, los filósofos, en particular los filósofos que se dedicaban a los sistemas pedagógicos, eran a menudo quienes justificaban y racionalizaban los valores contemporáneos. Su tarea consistía en dar ánimo a los jóvenes convenciéndoles de que sus aspiraciones, o, por lo menos, las mejores de entre ellas, eran filosófico o cósmicamente suscritas. Los argumentos que utilizaban para dar esta impresión podían ser buenos o no.

Ahora la situación, aparentemente al menos, es opuesta. Hay una serie de filósofos que se jactan positivamente de demostrar con argumentos (cuya lógica no suele ser muy superior a la que se empleaba antes para fines contrarios) que no pueden ofrecer orientación de ningún tipo (aunque, contradictoriamente también, demuestren o crean demostrar que no puede haber razones filosóficas para revisar nuestros conceptos y, por consiguiente, incidentalmente, nuestros valores). Un historiador de la sociedad podría dedicarse a averiguar si nos hallamos ante una clase de gente convencida de la falta de importancia de su pensamiento y esfuerzos que han adoptado una filosofía que proporciona una aparente justificación a sus sentimientos. Su hostilidad a unas ideas —que presupone que las ideas generales nuevas son «paradojas», y que todas las «paradojas» son confusiones—es tal vez inteligible dentro de la línea y bajo el ángulo de las instituciones pedagógicas en las cuales se desarrolla la filosofía lingüística.

El énfasis y el entusiasmo manifiestos con que los filósofos de esta escuela subrayan la importancia, el formalismo, la inutilidad general de su propia obra es algo cuya explicación dejaremos al historiador. Quizá tenga algo que ver con el hallazgo de un tema filosófico que racionaliza la decadencia del poder de una vieja clase dirigente.

Un novelista contemporáneo me ha ayudado a comprender el punto de vista linguofilosófico del mundo; se trata de Angus Wilson. Lo notable de las novelas de Mr. Wilson es que tratan de intelectuales y, sin embargo, *no* tratan de ideas, ni en el lenguaje directo, o en el indirecto. Comparémoslas con las obras de Aldous Huxley, que tratan de lo mismo en un período distinto, o también con las de Bernard Shaw.

No cabe duda de que el lenguaje saturado de ideas de Huxley o de Shaw son expresiones, en primer lugar, de los raciocinios habituales y posiblemente idiosincrásicos de sus autores; sin embargo, deben tener cierto parecido con lo que sucedía o podía suceder, y, al menos, con la especie de conveniencia que podía encajarlos en unos modelos.

En los personajes de Mr. Wilson falta toda preocupación por las ideas y los razonamientos, cosa que, a mi juicio, *no* se debe a una particularidad de su autor, sino, por el contrario, a una justa percepción. La sociología de esta especie de *intelligentsia*-sin-ideas me resulta obscura, pero, por lo que logro comprender, la explicación debe ser algo así: nos hallamos ante un subgrupo compuesto por gentes que pertenecen, o imitan las maneras de las clases superiores; que se diferencian de la parte más sincera de las clases superiores por una especie de elevada sensibilidad y preciosismo, y, al mismo tiempo, del otro tipo de *intelligentsia* por una falta de interés por las ideas, razonamientos, principios o reformas. *Ambas diferencias* son esenciales para este grupo y ambas son muy visibles. De ser correcto este diagnóstico, explicaría los rasgos más notables de la moda linguofilosófica; el culto de la meticulosidad, su repugnancia por las ideas, el preciosismo, la insistencia en la incongruencia práctica, la transformación del lenguaje en filosofía. La filosofía lingüística es a todas luces la expresión académica conveniente de esta actitud.

6. Organización interna

Gran parte del pensamiento sociológico se ha interesado por lo que podría llamarse la sociología externa de esta escuela—los motivos de su aceptación y de su atracción, etc—. Pero también deberíamos ocuparnos de su sociología interna, o sea, de los hábitos y relaciones existentes entre los adeptos totales y parciales de esta escuela. Dos de sus creaciones tienen gran importancia para comprenderla:

1) Los grupos de discusión esotérica, y
2) Las clases profesorales.

Esta escuela se ha caracterizado desde sus comienzos por su concentración en grupos de discusión esotérica. Ha habido una tendencia a creer que las verdades y misterios que poseía la escuela eran demasiado difíciles, indirectos y sutiles en su esencia para poder ser transmitido con formas corrientes. Su transmisión requiere, por el contrario, un ambiente especial, una especial buena voluntad y una preparación también muy especial. Cierto es que los miembros de este movimiento han publicado algunas cosas, pero pocas y tardías[6], y siempre ha estado claro que la lectura de tales publicaciones era totalmente insuficiente para comprender el verdadero significado de las ideas en ellas contenidas. Se requieren *más* cosas, las cuales han encontrado albergue en pequeños círculos de fieles. Los rasgos autoritarios, caprichosos, mesiánicos y ex-

[6] Cf. el artículo de Mr. R. Hare en *Ratio*, 1959. Estoy muy agradecido a Mr. Hare por habérmelo dejado leer antes de su publicación.

clusivistas de los métodos de Wittgenstein son muy conocidos [7], pero las características de los círculos que le han sucedido y que se disputan mutuamente la sucesión de la dirección del movimiento lo son menos.

Los efectos psicológicos de reforzamiento de las creencias de cada uno mediante participación en un grupo cuyos miembros ven a los demás tan convencidos como ellos son evidentes, en particular cuando a ello se una un desprecio y un desinterés por el mundo exterior [8]. El pensamiento que lo inspira equivale a comparar la conducta de grupos de adeptos de esta filosofía con lo que puede observarse en un grupo que se psicoanaliza. Las reuniones de filósofos lingüísticos tienen muchas semejanzas con los grupos psicoanalizados y con algunos grupos religiosos, en el sentido de que su actividad consiste, en gran parte, en confesarse no de sus pecados, claro está, ni de sus recuerdos o emociones, sino de sus *conceptos*. Pero esta diferencia puede no ser psicológicamente significativa; los filósofos lingüísticos serían los primeros en subrayar que la línea que normalmente separa los conceptos y las emociones no es válida. Otra semejanza importante con los grupos terapéuticos de inspiración psicoanalítica reside en que se supone que el cabecilla tiene acceso a una teoría o ideas que poseen poderes curativos, pero sin que esta verdad salvadora sea directa o brevemente transmisible. Esto debe aparecer, de un modo intangible, en el transcurso de las confesiones. Suponemos que la confusión y complejidad de nuestros conceptos inspiran tanto arrepentimiento, produce tanta transferencia y salvaguarda tanto la lealtad como la confesión de nuestros desmanes y deseos secretos. Después de cierto período de tiempo llega probablemente a ser un hábito y constituye la inversión de una especie de capital emocional que hace difícil romperlo. Es evidente que se produce una poderosa transferencia sobre los cabecillas de estos grupos (la imposibilidad de suponer que estén equivocados, etc.).

Algunos filósofos lingüísticos creen que el medio en que se desarrolla la filosofía lingüística constituye una garantía contra el dogmatismo y la aceptación incondicional; y, a la inversa, creen que los métodos de la filosofía lingüística son simplemente una forma acentuada de la tradición pedagógica, que constituye una especie de severa y equitativa selección natural de las ideas y está regida por repetidas críticas. La argumentación discurre aproximadamente de la manera siguiente: las mismas instituciones y sus características aseguran la máxima crítica. En primer lugar, la piedra angular del proceso educacional es la actividad crítica del profesor, ayudando al estudiante a examinar cuidadosamente sus propios razonamientos y presuposiciones, volviendo a preguntarle sobre su trabajo, sin enseñarle explícitamente sus propias teorías. Ello acostumbra al alumno a autocriticarse severamente, sin prejuzgar unas conclusiones substantivas, y le deja decidirse por sí mismo en el debido momento. Esta teoría es sumamente ingenua. Existen muchos modos de transmitir teorías sin expresarlas explícitamente; por encima de todo, la teoría debe estar erigida dentro de los criterios que de-

[7] Cf. N. MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein*, Londres, 1958.
[8] Cf. R. HARE, en *Ratio*, 1959.

terminan lo que el profesor deja pasar y lo que pone en duda. Cuando el alumno empieza a jugar el juego de «estudiar filosofía» desconoce las reglas del nuevo juego que se le va a enseñar. El profesor no tiene muchas dificultades en dar a entender con sus métodos que el juego que se está jugando, y que es infinitamente superior a los juegos anteriores, se llama el sentido común. Tampoco sería muy difícil sugerir que las reglas del juego consisten en especular sobre los hábitos privados del Absoluto. La facilidad con que pueden enseñarse ambos juegos y el hecho de que en ambos casos parezcan justos y evidentes una vez aprendidos debiera enseñar a ser más precavido.

Mientras no se ponga una barrera a la enseñanza tácita, la existencia y la insistencia puesta en la enseñanza profesoral pueden ayudar a explicar el motivo por el que las ideas o la falta de ideas de la filosofía lingüística tienen tanta aceptación. El sistema profesoral coloca al profesor en la embarazosa situación de tener que decir algo del alumno, haciéndose tanto más penosamente evidente la ausencia de algo que decir cuanto que tiene una afinidad más lejana con el aula de conferencias. Una teoría que pretende que no incumbe al profesor proporcionar informaciones, y que su único deber consiste en ayudar al surgimiento de las ideas aún encerradas dentro del alumno (en este caso, el conocimiento de la forma en que debe usarse el lenguaje), es una teoría que será bien acogida en estas circunstancias.

Ya hemos examinado el papel de la inefabilidad, de la transmisión indirecta, de las percepciones obscuras, etc..., utilizadas como camuflaje. Estas ideas están, naturalmente, ligadas a la noción de *terapéutica* (curación de la confusión, y no presentación de una teoría enunciable). La idea filosófica de la terapéutica-con-inefabilidad no es más que una versión nueva y negativa de la teoría del conocimiento del encerramiento. A diferencia de la versión técnica de Sócrates ésta no desentierra verdades olvidadas, sino que con *su* aparición pone a la luz errores olvidados, simples ejemplos constructivos, etc. Su aspecto positivo sólo recubre trivialidades, como ella misma reconoce. La utilidad de una teoría del encerramiento para la enseñanza profesoral es evidente y constituye un factor más de atracción.

Puede decirse, en general, de las teorías del encerramiento (cf. las versiones socrática y psicoanalítica) que son—y sólo pueden ser—selectivas para lo que su aparición pone de manifiesto [9], y esta selectividad es sistemática, y que las teorías o métodos son, en efecto, sugerencias de los criterios—y, por tanto, de las teorías implícitas—de que hacen uso. Los que encierran también sugieren.

Otro factor institucional que ha sido tomado ingenuamente como garantía de espíritu crítico es el elevado número de filósofos reunidos en Oxford, unido al hecho de que, en conjunto, no desean ser admitidos fuera de Oxford; se satisfacen con criticarse mutuamente, y su único ob-

[9] Existen, claro está, grandes diferencias en la exposición del modo en que las cosas llegan a ser encerradas, bien sea en una memoria metafísica, o en un inconsciente, o en las ordenaciones de un lenguaje.

jetivo es hacer algo que pueda ser aceptado por sus colegas. Pero, en realidad, esta ausencia de toda crítica exterior [10] puede hacer irresistibles las presiones locales.

7. Una evidente trivialidad

Un rasgo característico de las discusiones de los filósofos lingüísticos es que unen a una firme repulsa de la técnica un extremo esoterismo. El mundo es lo que parece ser, y debe ser observado con conceptos corrientes, ¡aunque esto requiera también una iluminación filosófica! El exclusivismo adquirido con el esoterismo no está asegurado en conjunto por un vocabulario especializado, sino por un examen o una forma singulares. Esta actitud es característica del *dilettante*, hombre culto pero sin especialización, que quiere distinguirse de los incultos, por un lado, y, por otro, del despreciado especialista «profesional». La filosofía lingüística como estilo de pensamiento y de lenguaje está reforzada por la tradición y a su vez la refuerza. Los motivos de este apego subyacente a la tradición son los mismos que han dado éxito a la filosofía lingüística, y no cabe duda de que ambos se desarrollan en los mismos lugares.

La minuciosidad, la pedantería, la ausencia de propósito evidente, en resumen, la notoria trivialidad de estas discusiones, o de muchas de ellas, sólo pueden explicarse en términos veblenescos. La evidente trivialidad es una especie de evidente derroche (de tiempo, talento, etc.) y no todo el mundo es capaz de producirla; de hecho, la existencia y supervivencia de la filosofía lingüística, según la descripción que ella misma da de su naturaleza y propósitos, es ininteligible para cuantos posean una orientación práctica [11]. Si es cierto que esta clase de examen de la usanza pone fin a los problemas filosóficos tradicionales, si existen buenas razones para suponer que así es, bien sean estas razones formales o pragmáticas, inefables o expresables, ¿por qué, entonces, viendo estas razones, abandonarlas para hacer algo más importante? No es necesario prolongar la eutanasia durante tanto tiempo, y menos aún transformarla en una función gratuita. Esta objeción, o una actitud basada en un conocimiento semiexplícito de ella, constituye el principal problema de estos pobres filósofos lingüísticos condenados a enseñar su credo en las Universidades. Aunque sus métodos puedan resultar agradables y

---

[10] Esta situación está muy bien descrita por Mr. Hare y, según él, es saludable. Cf. *Ratio*, 1959.)

[11] Cf. los comentarios del profesor G. Brood, en *Inquiry* (Oslo University Press), verano 1958, pág. 102: «Una influyente escuela contemporánea, integrada por filósofos muy distinguidos de Gran Bretaña y Estados Unidos, quiere reducir la filosofía a la modesta tarea de intentar curar sus enfermedades profesionales. En sus escritos, la palabra «filósofo» se usa habitualmente para señalar al que mantiene una opinión... que el que suscribe considera como característicamente necia... (No preguntaré) durante cuánto tiempo una comunidad empobrecida, como la de la Gran Bretaña actual, seguirá pagando emolumentos a unos individuos cuya única función, según ellos mismos, es tratar una enfermedad de la que se contagian mutuamente y que comunican a sus alumnos.

naturales en Oxford, los estudiantes que tras muchos sacrificios consiguen ingresar en una Universidad de una ciudad industrial no quieren ocupar su tiempo aprendiendo técnicas que sólo curan una enfermedad conceptual de la que no sufren y de la que tienen que contagiarse artificialmente para poder aplicar estas técnicas; y menos aún si se les dice que estas técnicas pueden resultar terapéuticamente ineficaces y que, por tanto, deben adoptarlas como una especie de amable ejercicio. No cabe duda de que hay algo cómico en estos infortunados filósofos lingüísticos condenados a predicar la buena palabra en las Universidades, donde uno de ellos dedica siempre y deliberadamente la primera fase de su enseñanza a la filosofía pasada, y «patológica», con el fin de proporcionar a su colega la oportunidad de curar a los estudiantes recientemente contagiados según el método aprobado. ¡Qué pérdida de tiempo!

8. La filosofía como institución

Situar la filosofía lingüística en el contexto del problema de la institucionalización de la filosofía resulta bastante esclarecedor. En líneas generales, la filosofía es el examen de los rasgos y problemas fundamentales del universo, de la vida, del hombre, del pensamiento, de la sociedad y de las ciencias.

Una vez aceptada esta definición de la filosofía se ven claramente los motivos por los que existen dificultades para institucionalizar este tema, dificultades éstas que no se presentan institucionalizando otras actividades. Institucionalizar un tema significa tener un firme conjunto de profesores y teorías. El alto grado de organización y estabilidad de los sistemas educativos requiere regularidad en este suministro de filósofos. Pero las dotes necesarias para tener algo interesante que decir sobre los principios fundamentales, en un sitio donde las técnicas conocidas no son válidas, no es algo que pueda regularse mediante una definición, pues si así fuera nos hallaríamos ante una técnica. Tampoco pueden predecirse o regularse la aparición de las crisis conceptuales fundamentales que requieren una nueva orientación filosófica.

Estrictamente hablando, este problema sólo se plantea en las sociedades que no poseen un credo oficial establecido, o que no toman en serio su credo teóricamente establecido. Allí donde existe una verdad oficial o generalmente aceptada no surge el problema; en estas sociedades los filósofos tienen una tarea claramente definida, que consiste en hacer una exégesis de la verdad conocida y admitida. Tal era, más o menos, la situación existente en las Universidades cuando se nombraba a la mayoría de los profesores de la filosofía.

Pero varios factores han transformado este estado de cosas: el ensanchamiento de las funciones y del reclutamiento de las Universidades, la importancia creciente de la ciencia y la tecnología, la decadencia de la religión y de la importancia de la educación clásica (los cuales formaban parte del credo establecido).

En tal situación, la filosofía lingüística fue un mensaje divino. Todas las ideas de Wittgenstein, o la mayoría de ellas, por lo menos, aun-

que no expuestas con tales intenciones, podrán fácilmente llenar las necesidades de quienes tienen que enseñar filosofía, pero no quieren ponerse en ridículo comulgando con el Absoluto, ni ser tizones que socaven las bases de la moral y de la sociedad (y menos aún tizones condenados a unir su poder incendiario a una dedicación transnochada de las matemáticas).

El profesor de filosofía profesional debe ocuparse de la exégesis de *algo*. La filosofía lingüística le proporcionó este algo a que dedicar su tiempo y su inteligencia, es decir, el sentido común y el lenguaje corriente. Esto no era ni desagradablemente trascendental o arcaico, ni, por otro lado, embarazosamente revolucionario y destructivo. Era tangible y, sin embargo, dúctil y adaptable a gusto de cada uno, al mismo tiempo que eminentemente accesible, sin un entrenamiento mental excesivamente penoso. Le permitía practicar esta exégesis de una especie de religión establecida y secularizada o, mejor dicho, de una cosa establecida y secularizada, oportunamente ambigua entre la religión y su ausencia. Pero el compromiso es el rasgo característico de una doctrina establecida y que tiene éxito.

9. Una religión secularizada y establecida

Como ya lo hemos señalado, las espirales formadas por la filosofía moderna pueden explicarse, en parte, como consecuencias del intento de institucionalizar el pensamiento fundamental en una sociedad que no tiene credo oficial. No cabe duda de que la filosofía lingüística se ha desarrollado principalmente en sitios que hasta hace relativamente poco tiempo *poseían* un credo oficial, y cuya organización y características reflejan aún este hecho.

Como señala el profesor G. Ryle [12], durante la juventud de Bradley la mayoría de los estudiantes pertenecían a órdenes religiosas y muchos de ellos procedían y eran destinados a la vicaría o a la rectoría. «En estas circunstancias, hallar la doctrina cuya exégesis debía constituir el centro de la enseñanza filosófica no presentaba grandes dificultades. De hecho, era una mezcla apropiada de religión y de autores clásicos.

Esta mezcla se hizo cada vez más inadecuada por los cambios sociales e intelectuales que, dentro y fuera de las Universidades, surgieron hacia finales del siglo pasado y a todo lo largo del actual. La admisión de los no conformistas e incrédulos hombres de ciencia, miembros de las clases inferiores; la admisión de estudiantes que dudaban de la religión y desconocían a los clásicos, hizo que los viejos ingredientes perdieran su vigencia.

La primera reacción ante esta situación fue la elaboración de unas filosofías que sustituían la religión y que algunas veces fueron realmente consideradas como tal. No estaban ligadas a ningún dogma histórico y, por tanto, no eran vulnerables a las críticas científicas e históricas a que se veían expuestas las religiones propiamente dichas, pero

[12] *The Revolution in Philosophy*, 1956, pág. 2.

proporcionaban algo de lo que se suponía daba la religión—un sentido de la unidad, una base moral, un consuelo, etc. Entre estos sustitutos, el idealismo absoluto fue el más famoso y notable. Afirmaba, en substancia, que cada cosa formaba parte de una unidad significativa que lo abarcaba todo, y de esta idea sacaba muchas verdades consoladoras y estimulantes.

Mr. G. J. Warnock, típico filósofo lingüístico en muchos sentidos, sugirió [13] que esta clase de teorías estaban en decadencia porque los pueblos ya no necesitaban sustitutos religiosos.

Pero esto es absurdo. La religión—en el sentido literal de la palabra—que precedía al idealismo absoluto era una religión establecida. En otras palabras: era una antigua y viva tradición erigida dentro de la vida de las naciones, y particularmente ligada a las características de su clase dirigente. Su antigüedad, su complicación, la habían hecho moderna, pues se defendía sin fanatismo, no era exclusivista ni recelosa, no estaba obsesionada con su doctrina o su solidez, quería ser transigente y ser sólo una de las creencias y preocupaciones de sus miembros.

Por otro lado, el idealismo absoluto era una visión total y que lo abarcaba todo. No fracasó porque la gente no necesita un sustituto de la religión (cosa que puede ser cierta o no), sino porque era un sustituto de religión total, exigente y radical que no era conocido, deseado ni valorado.

Por el contrario, la filosofía lingüística es un excelente sustituto de una religión establecida. Posee una visión propia, en su origen. Sus consecuencias prácticas le llevan a un conservadurismo conceptual cuidadoso, pero dúctil, a una gran desconfianza hacia las innovaciones intelectuales y a un desprecio de la coherencia general (¡el polimorfismo!). Hace la exégesis de lo que puede transformarse en la substancia de su enseñanza: la exégesis del sentido común o del contenido del *Diccionario de Oxford*, que remplaza la exégesis de un credo o de los clásicos, y un respeto de la tradición lingüística que remplaza el respeto de una Revelación.

Su honda prevención contra las innovaciones conceptuales es inestimable. Consideremos las características de una religión establecida:

Es evidente que no es propensa a la crítica o a las revisiones conceptuales.

Visiblemente, no tiene tendencia a insistir sobre una visión coherente de las cosas. Es propensa a los compromisos. Una herencia tan amplia y tantos adeptos no favorecen el rigor intelectual.

Posee una tranquila confianza porque siente que tiene razón, y que *pensar-bien* se define en términos que concuerdan con sus ideas. Por ello piensa que su misión intelectual consiste en «eliminar las objeciones [14] y no en alcanzar nuevas verdades. Piensa que debe descubrir los errores de las innovaciones reformistas (y no de los errores encerrados

---

[13] *English Philosophy since 1900*, pág. 145.

[14] David Hume habla en alguna parte de los dogmáticos de otras épocas que tratan los argumentos y las refutaciones como *dificultades*, basándose en la hipótesis, como el propio término lo indica, de la justeza de sus propias ideas.

en la tradición). Esto debe hacerlo de una forma generalmente inteligible y no técnica.

Su fuerza reside en que lo hace de una forma flexible y no fanática, ya que no *todas* las tradiciones tienen que ser justas, ni *todas* las innovaciones erróneas.

Todas estas características se hallan también en la filosofía lingüística.

Es interesante notar, asimismo, cuán parecida es la exégesis del sentido común o de la usanza al respeto tradicional de la razón hacia la Fe en los escolásticos (sólo ha cambiado el objeto respetado): la razón explica y defiende el sentido común o la usanza, y casi nunca los corrige...

La filosofía no era entonces asunto de caballeros. (Aristócratas como Descartes o Russell, que se dedicaban a la filosofía, constituían un estorbo para sus familias.) La filosofía consistía en argumentar, justificar y defender y, además, en defender puntos y principios ligados a una visión del hombre de sí mismo y del mundo.

Justificar, poner en duda, defender una posición fundamental de la inteligencia, *no* es cosa de caballeros. Goethe, el poco benévolo experto en esnobismo como en tantas materias, señaló que la nobleza consiste en *ser*, no en saber o hacer. («¡No explique nunca!») La filosofía ha sido siempre un intento indigno de situar, o justificar, o confirmar el *ser* en el *conocer*.

La filosofía lingüística ha terminado con todo esto. Ha demostrado, o así lo cree, que no hacen falta pruebas ni justificaciones a estas convicciones internas e ideas que constituyen el corazón de la visión que tenemos de nosotros y del mundo. Bradley definió la metafísica como el hallazgo de unas malas razones para apoyar lo que por instinto sentimos. La filosofía lingüística ha demostrado que no hacen falta razones para lo que creemos a través de los hábitos lingüísticos.

Su genialidad consistió en inventar una filosofía digna de caballeros y, *al mismo tiempo*, halló un hogar para la filosofía profesional, mal éste relegado por la recesión de la fe al reino trascendente y a la conquista de la ciencia del mundo inmanente. La filosofía profesional era como un rebaño marchando en busca de nuevos pastos, después de abandonar los anteriores. Halló, o inventó, un reino eminentemente digno de ser investigado por caballeros, y de aprovisionar un hogar de una profesión no técnica, sutil y esotérica. Este reino es, al mismo tiempo, inaccesible a la ciencia porque es idiosincrásica, no está sometido al trascendentalismo, ni es, sin embargo, necesariamente hostil a sus formas habituales; es el reino de los hábitos de palabras diversificadas y esencialmente *sui generis*—demasiado humano para admitir una técnica, demasiado formal y supuestamente neutral para ser de una vulgar propiedad práctica o para ser considerado como subversivo y demasiado diversificado para admitir ideas generales—. La consecuencia del análisis del lenguaje corriente es dar a las personas que carecen o tienen aversión a las ideas y a los instrumentos técnicos, o a un conocimiento de los problemas reales, otro quehacer. ¿Cómo dudar del éxito de una filosofía tan atrayente?

10. Estilos rivales

Todavía no puede hablarse con precisión de la división interna de esta religión secularizada y establecida, en parte porque su situación no ha cristalizado adecuadamente, y en parte por falta de pruebas documentales. Se necesitaron décadas enteras antes de que los hechos más evidentes acerca de Wittgenstein, de sus métodos y de la gente que le rodeaba pudieran ser conocidos y comprobados, y antes del año 1953 toda exégesis de sus ideas era considerada como una interpretación errónea; pero, aunque todavía hoy ocurra esto, la existencia de copias de sus obras y de documentos recogidos por sus discípulos hace posible la comprobación de sus puntos de vista. Además, su aura de infalibilidad y de santidad ha empezado a desvanacerse. Sin embargo, las pruebas acerca de la situación presente son todavía escasas.

Podemos, pese a todo, discernir algunas tendencias y polarizaciones. La más importante es la división existente entre lo que llamaré el clero bajo y el clero alto. El primero vence las ideas y desprecia el rito, mientras que el último venera el rito y desprecia las ideas.

El clero bajo venera, en primer lugar, las *teorías* de Wittgenstein (generalmente llamadas «atisbos» en vista de su vaguedad) y considera los ritos que ha introducido (el estudio de la usanza, etc.) como secundarios y que por su propio bien no deben llevarse a cabo.

El clero alto es un devoto del rito, idolatra la usanza y afirma haber examinado más detalles de los que en realidad ha examinado [15]. Por otro lado, considera sus ideas con desconfianza o perplejidad, en particular las escatológicas promesas de *curación*. Aunque algunas veces invoque teorías, en general las trata como un estorbo, son una carga, pueden ser implícitamente radicales, etc. Prefiere visiblemente el rito ejemplo de *l'art pour l'art* y no vacila en decirlo. («La investigación pena»; es, por evidentes motivos veblenescos una actividad muy distinguida.)

Los miembros del clero bajo son serios y aplicados, y aunque dos o tres de ellos se hallen en Oxford, la gran mayoría enseña en Universidades de provincias. Los miembros del clero alto tienden, al contrario, a concentrarse en Oxford. Algunos hacen muestra de cierta blandura, preciosidad y dulzura, que podría considerarse como una prueba del poder terapéutico de los métodos de Wittgenstein, si no se diera uno cuenta de que la disolución de los entumecimientos intelectuales no hubiera revestido, en su caso, gran dificultad.

Existe una evidente hostilidad entre los dos campos [16].

Mr. R. F. Holland habla, por ejemplo, con desprecio de la escuela de la investigación pura, describiéndola como «...una tarea lexicográfica, un interés de coleccionista (metódico o no) por las palabras, una

[15] Cf. la intervención de J. O. Ursom en la conferencia de Royaumont de 1958. Estoy muy agradecido al profesor Ursom por habérmela dado a conocer.

[16] Habiendo publicado anteriormente en unos artículos unas críticas de la filosofía lingüística, miembros de *ambos* campos le aseguraron en distintas ocasiones que sus críticas estarían justificadas si las reservae al *otro* campo.

atención por el rasgo más elegante de las usanzas [17]. Los miembros del clero bajo pueden considerar a los miembros del clero alto como vulgarizadores y corruptores de las teorías.

Los miembros del clero alto pueden, sin embargo, considerar a los del bajo, pese a la engañosa perpetuación doctrinal de Wittgenstein, como excesiva y peligrosamente dedicados a las ideas. Creen haber superado a Wittgenstein en su *cautela*.

Este progreso consiste en lo siguiente: Insistir sobre el rito en detrimento de las ideas; alejarse lo más posible de las ideas, en particular de las que pueden comprobarse como la promesa de curación [18]: demostrar una indulgencia sistemática en la fórmula que he llamado del círculo cerrado y minimizar los aspectos expuestos a la crítica.

Muchas de las paradójicas negaciones hechas por la filosofía lingüística de unas ideas que nadie había puesto en duda antes de su aparición, son negadas a su vez, y todo ello con un carácter de gran descubrimiento.

Esta escuela tiende a evitar las afirmaciones temerarias, tales como la de negar la posibilidad de perfeccionar el lenguaje corriente, pero acepta tácitamente la idea de que se examine en un contexto en el que se dé el mundo por supuesto. Esta escuela es parasitaria de la filosofía lingüística más exuberante, del mismo modo que lo fue del positivismo lógico, pues niega y presupone a la vez sus resultados. Toma la promesa (la curación de la tentación de adoptar unas ideas poco corrientes) por el hecho, y desecha los argumentos que inspiraban esta promesa, así como la propia promesa.

Además de estas tendencias generales existen otras que merecen tomarse en cuenta. Aquí tenemos, por ejemplo, el hegelianismo lingüístico y el panrelativismo del profesor John Wisdom, que en todo ven una aclaración y una cosa de importancia, y están dispuestos a jugar el juego en cualquier nivel de abstracción o de repetición. Tenemos el magnífico método del profesor G. Ryle, de la escuela que podría llamarse de la extraversión aforística, o el O'Henry de la filosofía, un hábil compuesto de confusiones, resueltas por una súbita *volte face*, por una bonita frase que dice que, después de todo, la idea común era justa [19]. Tenemos también la tradición de la pedantería inspirada, la recopilación de usanzas tan cuidadosa y tan opuesta a las ideas generales (y no reñidas con la inteligencia), tan de sentido común que llega a una especie de poesía perversa y de la que puede decirse que, como la lógica, no está nunca equivocada, porque no dice nada. La idea de que no hay ideas es también poco interesante.

---

[17] *The Univerities Quarterly*, noviembre 1957, pág. 81.

[18] Pese a que el profesor Austin pueda desautorizar cualquier afirmación general, sigue usando el lenguaje del «tercer grado», etc., para tachar de patológicas las tesis filosóficas propiamente dichas.

[19] Su conferencia en la British Academy en el año 1958 es una obra maestra de este *genre*.

11. La existencia precede a la esencia

Examinemos más despacio la subescuela totalmente irrebatible, en cierto sentido, que se basa en los ritos y no en las ideas.

Su conducta puede, en conjunto, preverse de antemano y definirse como obedeciendo a la siguiente ley: si puede hallarse una idea que justifique la perpetuación del ritualismo verbal, y si esta idea es más endeble, menos expuesta al azar y a las argumentaciones que las ideas originales que han provocado el interés por las palabras, se adoptará esta nueva y endeble idea [20].

Esta idea se halla expresada y extractada en *A plea for Excuses*, del profesor Austin [21], y en *English Philosophy since 1900*, que contienen intentos de justificar los métodos lingüísticos. Ambas son pequeñas obras maestras en defensa de sus propias apuestas, aunque en cada caso sea muy fácil distinguir las declaraciones que expresan ideas sinceramente admitidas, puestas en práctica y seguidas, de las ideas introducidas principalmente para protegerse. Sin requerir, sin embargo, esta distinción (esencial, no obstante, para la compresión de sus obras), las posiciones subrayadas exigen ciertas observaciones.

La dilución de la exposición razonada de Wittgenstein de la práctica que consistía en examinar cómo usamos las palabras se efectúa en varias direcciones; quiere saber, por ejemplo, por qué se cree que el lenguaje corriente es tan inspirado, o también qué debemos esperar de su comprensión.

Con respecto al primer principio, se produce un cambio entre la idea de Wittgenstein, según la cual el lenguaje corriente está siempre en perfecto orden—porque suponer otra cosa equivaldría a aceptar el mito de un lenguaje absoluto que puede dictar sentencia acerca del uso real de las palabras—y la idea *aparentemente* más endeble y menos comprometida de que el lenguaje corriente sólo tiene muy probablemente razón en las distinciones que hace, puesto que ya ha sido probado por el tiempo y se adapta, sin duda, a los designios que sirve.

Esta idea parece más endeble y menos comprometida, aunque, en realidad, no sea cierta. La idea de Wittgenstein—errónea, a mi juicio—se basaba en el punto de vista infinitamente poderoso, según el cual no podemos decir cómo el lenguaje se adapta al mundo, ni mejorar su *adaptación*, porque hacerlo complicaría nuestra observación de las cosas que son anteriores a su descripción y especificación en el lenguaje. Una vez abandonado este punto de vista, una vez admitido que *podemos* observar las cosas y decidir si el lenguaje está adaptado o no, toda esta posición se derrumba. Su única proposición conveniente se ha desplomado.

---

[20] La transformación ideológica de las sectas que han sufrido el impacto de presiones exteriores, que no es menor entre las que son resultado del éxito y de la aceptación, ha sido muy bien estudiado por el doctor B. Wilson en su estudio de las sectas de una pequeña ciudad inglesa; el fenómeno examinado parece ser de un tipo parecido. Cf. la tesis doctoral de B. Wilson disponible en la Universidad y en las bibliotecas LSE.

[21] Discurso presidencial ante la Sociedad Aristotélica, 1956.

No cabe duda de que aún puede sostenerse la validez de la usanza apoyándose en su *edad*... Cierto es que ha sobrevivido, pero esto no constituye nada nuevo, convincente o interesante. Además, como ya se ha demostrado, esta argumentación no tiene relación lógica con la de Wittgenstein.

Consideremos lo que se *esperaba* de la perfecta observación y descripción de la usanza. En Wittgenstein tal observación debía «disolver» cualquier problema filosófico, pues si no, ¿qué podía ser?, ¿y cómo podía fallar?

La nueva versión diluida renuncia a afirmar que la observación del lenguaje *deba* tener efectos terapéuticos, y que no puede presentarse otra clase de problemas filosóficos. Teóricamente al menos, admite que existen otras posibilidades. Esta posición es aparentemente menos expuesta y vulnerable, pero, de hecho, es mucho más absurda.

La argumentación de Wittgenstein, aunque equivocada, era poderosa. Tan poderosa que mantenía la creencia en la «curación» próxima o lejana, de los problemas filosóficos; curación cuya llegada inmediata no era aparente (pues el modelo tácitamente empleado demostraba que tenía que ser válida).

Una vez abandonado el «*debe*» del argumento más o menos tácito de Wittgenstein, no queda *nada*. Necesitamos entonces razones específicas para saber por qué el examen detallado de los matices, caprichos e incidentes de la usanza diaria es, de un modo filosófico u otro, apropiado: ¿Qué prueba específica tenemos? ¿Las curaciones efectivas?

Esta argumentación pretende a menudo que, una vez aclaradas las malas interpretaciones verbales, estaremos mejor preparados para ocuparnos de los problemas reales (si es que existe alguno). Ello supone, absurdamente, que, sin saber qué serán las soluciones reales a los problemas reales, decir cuáles son las precondiciones de su solución... Obsérvese, de paso, que el valor de la claridad no está en cuestión; siempre se ha comprendido que se debe ser lo más claro y consecuente posible (con numerosas excepciones entre los filósofos lingüísticos, donde, como reacción contra el culto a la claridad, encontramos una alta valoración del aforismo místico, etc.). Lo que sí está en cuestión es el largo y meticuloso examen de los matices de la usanza, en detrimento de la argumentación y de las ideas. Y es absurdo pretender, antes de saber cuál será la solución de un problema, que es preciso empezar por *ello*.

Debiera añadirse también que estas afirmaciones de modestia y las promesas de crear un tipo de filosofía lingüística menos ambicioso no deben tomarse por lo que aparentan. Por un lado, el cuidado y la minuciosidad del estudio preliminar de la usanza hacen muy improbable que se alcance la fase siguiente. Es posible que quienes observan con tanta asiduidad la usanza declaren un día que la prehistoria de la filosofía toca a su fin e inauguren una era nueva. Esta perspectiva, aunque divertida (sobre todo imaginando a algunos filósofos lingüísticos en el papel de precursores), no es convincente, pues, en sus momentos de sinceridad, ellos mismos confiesan que siguen considerando la primera como un exorcismo, y todos conocemos, además, el punto de vista programáti-

co de una ciencia nueva del profesor Austin [22], que no refleja mucha modestia. También conocemos su despectiva descripción de la alternativa a la investigación de la usanza: «...nuestro común *stock* de palabras encarna todas las distinciones que los hombres han juzgado dignas de elaborar..., que son, probablemente..., más justas... que las que pudiéramos inventar sentados en una butaca durante toda una tarde».

Una de las defensas características más recientes de la filosofía lingüística consiste en decir que, en líneas generales, no difiere realmente de la filosofía del pasado, y que, por tanto, no debiera atacársela. Extraña defensa para un movimiento que empezó diciendo que constituía una *revolución*, el descubrimiento a la larga de la manera correcta de hacer filosofía, y que era el precursor de la eutanasia de la vieja filosofía...

Esta promesa de desaparición de la filosofía, de «disolución» de los problemas filosóficos, era ridícula e irrealizable. Era una promesa que, de cumplirse, hubiera significado que el filósofo lingüístico ya no tenía objeto, y de no cumplirse, que se equivocaba... Así, pues, aunque veamos todavía a los filósofos lingüísticos considerar las ideas que no aceptan como ideas patológicas a las que hay que curar, ya no se les oye hablar casi nunca de la eutanasia de la filosofía. Pero esta promesa es demasiado conocida para poder olvidarla alegremente; lo que ocurre es que se toma como una broma...

Mr. Warnock aduce unas cuantas ideas bastante divertidas para defender el método del profesor Austin. Para defender el sistema de investigaciones minuciosas y continuadas en el uso de las palabras sin tener en cuenta si las palabras o análisis son apropiados al problema, señala, con razón en cierto sentido, que la curación individual necesita estar respaldada por la investigación si no se quiere que sea «confusa, improvisada, y *ad hoc* [23]. ¡Qué duda cabe! Este descubrimiento fue muy tardío; la noción misma de curación supone algunas ideas tácitas sobre lo que son las cosas y lo que debieran ser, y es precisamente la razón por la que una concepción puramente terapéutica, neutral, no doctrinaria y no general es absurda.

Pero no se soluciona este problema efectuando *más* exámenes minuciosos en regiones donde no se plantea ningún problema, y, por consiguiente, no se requiere ninguna «curación». El método terapéutico no se vuelve menos «confuso, improvisado y *ad hoc*» porque se hagan más investigaciones confusas, improvisadas y *ad hoc* en regiones donde no se plantean problemas. Warnock demuestra cierta habilidad al invocar un defecto—las investigaciones sin objeto—para prestar ayuda a otro defecto, la curación sin criterio... Desgraciadamente, esta ayuda no servirá para nada [24].

---

[22] *Ifs and Cans*, Londres, 1956.

[23] *English Philosophy since 1900*, pág. 159.

[24] En el wittgensteinismo propiamente dicho se produce una graciosa simbiosis, una circularidad lógica, entre el punto de vista terapéutico de la filosofía y el punto de vista polimórfico del lenguaje; *si* la filosofía es esencialmente terapéutica, la atención a los casos individuales es esencial, y las generalidades son inadecuadas (porque la terapéutica se aplica siempre en casos individuales) aunque sean ciertas, y, por

Es curioso que, pese a que insistan en el hecho de que el lenguaje no se usa fuera de unos contextos concretos y que deben examinarse los objetivos para qué sirven las formas de hablar, los filósofos lingüísticos de esta índole parecen suponer que *puede darse cuenta* de un uso del lenguaje independientemente de todo objetivo...

Ya hemos señalado la readmisión por Warnock de nuevos puntos de vista en filosofía, buen ejemplo de la misión del círculo cerrado. Podría creerse que esta idea no coexistiría fácilmente con la idea de la necesidad de estudios minuciosos, que por su misma naturaleza excluyen la posibilidad de un punto de vista, y se justificaban inicialmente con la afirmación de que constituían curaciones de este punto de vista, aunque, de hecho, las dos ideas parecen convivir felizmente en el libro. Su simbiosis está facilitada por la teoría del interregno, según la cual es conveniente ser un pensador minucioso con grandes ideas. Esto puede ser cierto en un sentido general—si se carece de ideas importantes, poco puede hacerse—, pero la especie de relleno descrito y favorecido por Warnock no es una postura neutral y universal para un pensamiento sin inspiración que aguarde que le ilumine; es, por el contrario, con toda su insistencia en la minuciosidad, etc., consideradas como virtudes positivas y liberadoras, un pobre residuo de una visión particular, la de Wittgenstein.

Warnock tiene razón...aunque, por desgracia, su punto de vista requiera una corrección de 180 grados—cuando, al relacionar los rasgos (virtudes, según él) de la filosofía, mira con favor la reciente profesionalización de la filosofía [25]. Las actividades y los resultados de esta profesión son tales que la mayoría del «público no halla ni puede esperarse que halle en ella interés alguno» (Warnock). De esto no cabe duda. Warnock continúa diciendo que hace muy poco tiempo que el tema, o, mejor dicho, la misión de la filosofía, se distingue de la de otras disciplinas. (Esta es, sin duda, la gran *revolución en filosofía.*) Puesto que se supone que la filosofía abarca los conceptos generales, los modos de razonar, los aspectos formales de nuestra vida diaria, resulta bastante sorprendente oir afirmar que la filosofía no interesa al público. Tal como se practica actualmente, es indudable; pero la explicación difiere bastante de la que apunta Warnock [26].

---

tanto, debe considerarse el lenguaje de forma polimórfica. Al contrario, si el punto de vista correcto del lenguaje es polimórfico, la filosofía debe ser terapéutica, pues en un campo inherentemente diversificado, donde no puede decirse nada general, podemos curar, pero no construir teorías. Es un círculo cerrado, y podemos distraernos demostrando ambas conclusiones.

En nuestros días, los discípulos de Wittgenstein utilizan las conclusiones en este argumento circular sin atenerse siquiera coherentemente al círculo y defienden una filosofía carente de doctrina y no general, sin garantizar siquiera la curación, ni mantener la idea de las «infinitas clases» de lenguaje... Cf. *English Philosophy since 1900,* pág. 152.

[25] *English Philosophy since 1900,* pág. 171. Cf. también *The Revolution in Philosophy,* de G. RYLE, pág. 4.

[26] Warnock señala muy justamente el paralelo existente entre la situación de la filosofía y la de la crítica literaria, donde ha ocurrido algo parecido. Cf. *English Philosopy since 1900,* pág. 172.

La situación real no es que los avances técnicos y la revolución reveladora hayan transformado la filosofía en una profesión, sino que una profesión *preexistente*, que carecía de algo que hacer, ha encontrado la revelación que justifica lo que quería hacer. El número, distribución, papel social, origen y educación previa, etc., de los filósofos académicos serían, aproximadamente, los mismos si las ideas de Wittgenstein hubieran o no conquistado el mundo filosófico. La ley de Parkinson es la que mejor puede dar cuenta de la situación, pues opera tanto al nivel de las profesiones como conjuntos como de las instituciones individuales; quienes pueden enseñar unos temas los encuentran y los recogen.

O también podemos explicarnos la situación a través del principio de Jean-Paul Sartre, *la existencia precede a la esencia.* Independientemente de que esto sea cierto para las cosas en general, se aplica perfectamente a la profesión filosófica, que *existe* antes de definir su propia esencia. En realidad, vuelve frecuentemente a definir su propia esencia sin cambiar su identidad institucional o personal. (Un sacerdote que pierde la fe renuncia a su sacerdocio, pero un filósofo que pierde la suya vuelve a definir su objeto.)

La aparición de la filosofía lingüística, extraño fruto del mesianismo de Wittgenstein y del beneplácito de Oxford, se comprende mejor considerada bajo este aspecto. Los sustitutos trascendentes no gustaban porque eran contrarios al espíritu empírico de la época. El positivismo lógico no gustaba por varias razones. Las actividades lógicas que implica eran desagradables; las consecuencias nihilistas que de hecho acarreaban si se le tomaba en serio eran incómodas (consideraba el mundo como un conglomerado de sensaciones y sentimientos).

En esta situación, los métodos e ideas de Wittgenstein fueron recibidos como agua de mayo. Proporcionaban ideas interesantes, aunque erróneas, que permitían a los filósofos entregarse a la exégesis del *Diccionario de Oxford*, no expresar nada filosófico y describir simplemente lo que normalmente decimos.

Sus razones para no decir nada no eran vacuas en sí mismas, sino engañosas, ocultas e «inefables». La segunda generalización de este movimiento, la «filosofía de Oxford» propiamente dicha, consiste esencialmente en no decir nada en *dos* planos en vez de uno solo, divulgando solamente (pero sin reconocerlo abiertamente) las ideas de Wittgenstein, de las que se desprendía que no había nada que decir.

Mi opinión de que el síndrome linguofilosófico de ideas, métodos y valores es, por así decirlo, independiente [27] de sus raciocinios (aunque esté, sin duda, sostenido por ellos) se comprueba notando la divergencia y fluctuación de estos raciocinios. La teoría terapéutica, la teoría de la eutanasia o la idea de que la buena filosofía es una especie de vigilante permanente siempre alerta ante las teorías falsas o confusas, pero que no engendra nada por sí misma, no concuerdan con la teoría «propedéutica», ni con la idea de crear una nueva ciencia lexicográfica supe-

[27] En lo que se refiere a la continuidad de ciertas actitudes e ideas, debo mucho al brillante ensayo inédito del profesor W. B. Gallie, sin que, claro está, se le pueda hacer responsable de ninguna de mis afirmaciones.

rior. Invocan una multiplicidad de justificaciones incompatibles entre sí, de escatologías [28], de inauguraciones [29] o de regencias [30], mientras la cosa justificada no sufre las correspondientes variaciones.

Añadiremos algunos comentarios sobre lo pernicioso de esta filosofía. Que los filósofos hicieran la exégesis de la doctrina establecida, era justo y conveniente. No tengo ni la suficiencia ni la impertinencia de discutir los méritos de la teología establecida, pero lo importante es que todo sea totalmente honesto. Es completamente lícito que una religión posea seminarios educativos, y también es justo que estos seminarios estimulen la práctica y la exégesis antes que la subversión de las ideas que enseñan. Quienes quieran ponerlas en duda o discutir sus fundamentos pueden hallarlas en cualquier otra parte; no están obligados a ir al seminario ni a discutir según sus reglas.

Pero no ocurre lo mismo cuando se enseña una versión secularizada de la doctrina establecida pretendiendo que es totalmente neutral, y que es el mismo paradigma del pensamiento claro y no comprometido. La consecuencia de la democratización del país y del sistema universitario es que Oxford se ha convertido en el centro principal de entrenamiento y socialización, por así decirlo, de los hombres inteligentes de todas las clases sociales y de todas las opiniones, y en particular de las profesiones no técnicas.

Gracias al predominio de la filosofía lingüística de Oxford estos hombres están tácitamente adoctrinados por el ambiente general que da por supuesto que el mejor pensamiento, el mejor método intelectual, es minucioso, pedante e insignificante, que admite que sus conclusiones le estén dictadas por el «sentido común», etc., y, por el contrario, que las ideas suelen ser productos de la negligencia y de la confusión.

Esta idea sugerida y presupuesta hace más daño, a mi juicio, a la mayoría no especializada que sólo se impregna de ella *en passant*, que al «especialista en filosofía» que sabe juzgarla. El no especialista puede aceptar semiconscientemente el punto de vista linguofilosófico del pensamiento y de su papel en la vida, y dado el actual reclutamiento de los estudiantes universitarios, el perjuicio puede alcanzar la escala nacional.

Puede discernirse un curioso tipo de dialéctica que constituye el modelo subyacente del pensamiento de estos últimos cien años. La primera fase, cuando el centro de gravedad reside aún fuera de las universidades, se caracteriza por una preocupación por las conclusiones objetivas, preocupación estimulada por las nuevas perspectivas abiertas por el darwinismo. La fase siguiente, coincidiendo con una «profesionalización» del pensamiento filosófico, se distingue por la aparición de los temas formales y epistemológicos, concentrándose en el Absoluto o en los datos sensibles, considerando en cierto modo la realidad social y científica como un simple «contenido», cuyos rasgos específicos no tienen verdadera im-

---

[28] Cf. JOHN WISDOM, *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, 1953, pág. 197.
[29] Cf. J. L. AUSTIN, *Ifs and Cans*, Londres, 1956, pág. 31.
[30] Cf. G. RYLE, *The Nature of Metaphysics* (ed. Pears), Londres, 1957, pág. 156.

portancia para el género de verdad más esencial. Esta es la primera fase de la castración del pensamiento.

Pero la tradición formal y epistemológica, desgraciadamente, no está exenta de peligros; no se puede estar seguro de su inocuidad. En efecto, la epistemología puede ser radical. El esclarecimiento de los criterios del conocimiento conduce pronto a posiciones como el positivismo lógico, que no son radicales porque traten de un tema esencial y radical, sino porque sus criterios epistemológicos y formales son tan severos que zapan mucho de lo que requiere la ortodoxia.

Esto provoca un nuevo desplazamiento de la dialéctica; rechaza toda orientación epistemológica, formal y crítica, en nombre de la prioridad de la ineludible realidad del mundo objetivo. («No existe un lenguaje privado, etc.». Wittgenstein «probó» que los caballeros de la mejor sociedad habían tenido siempre tendencia a creer—y en el caso de Moore a afirmar—, aunque sin atreverse a esperar que esto pudiera *demostrarse*, que el mundo era lo que a ellos les parecía, y que suponer otra cosa, o caer en dudas generales, no era más que una señal de confusión y de alejamiento de una posición saludable...

Pero este retorno a la objetividad no significa un retorno a las interesantes conclusiones substantivas cuya originalidad estimulaba el pensamiento como los descubrimientos e intuiciones de la ciencia de la Naturaleza y de la sociedad. *Estos* siguen estando excluidos de la filosofía, en virtud de las normas formales y lingüísticas de la filosofía..., así como siguen estando apartadas todas las ideas críticas sugeridas por la reflexión acerca del conocimiento y del significado, en virtud de la prioridad del mundo objetivo...

Así, pues, nos quedamos con un mundo objetivo eficazmente censurado y trivializado y una filosofía necesariamente innocua... Los dos subterfugios sucesivos, hábilmente sobrepuestos y combinados, *garantizan* ahora la trivialidad.

Conclusión

¿Cuáles son, pues, las conclusiones definitivas de este libro?

En principio, la necesidad de la claridad. Cualesquiera que sean los límites del lenguaje significativo, el primer principio de la semántica debe ser: *Todo lo que puede sugerirse puede expresarse.* Las cosas inefables, el disfraz de presuposiciones y de valores, socubierto de reglas de conducta, no pueden admitirse. Si se afirma que el sentido común o el lenguaje corriente son exactos, debemos examinar esta afirmación.

No existe justificación alguna para equiparar la filosofía con el pensamiento autoanulador, o con su curación, o para afirmar que todas las ideas generales (fuera de las ciencias) deben ser erróneas. La teoría derivada de estas hipótesis es falsa, y el programa basado en estas últimas no está comprobado por ningún éxito práctico. Siendo así, el estudio de la confusión de conceptos, la importancia de las distinciones minuciosas, el examen de la evidencia lexicográfica sólo son legítimos cuando existen bases reales para considerarlos oportunos, aunque, en general, la verdad no se basa en matices tan sutiles. *Algunas veces* puede ocurrir, pero no hay motivo para creer que esto se produzca siempre o muy a menudo.

No hay tampoco motivos para que en nuestros juicios evitemos las generalizaciones. La complejidad y el desorden del lenguaje pocas veces encierran indicaciones importantes, por lo que resulta generalmente necesario unificarlos bajo nociones más sencillas. Cuando esto no es así, las excepciones existentes se manifestarán con más claridad haciéndolas preceder por una declaración de orden general. El paraíso del filósofo lingüístico, el estudio ideográfico de ciertas expresiones, donde se pretende que los principios conceptuales surgen aisladamente de unos principios substantivos, y donde se afirma que el análisis es totalmente neutral, es un reino tan irreal como cualquier trascendentalismo de la filosofía del pasado.

Las investigaciones conceptuales no pueden separarse casi nunca de unas investigaciones substantivas de los juicios de valor. El modelo en que se basaba la suposición contraria es falso. Una filosofía que trata sistemáticamente de sugerir semejante modelo y de negar o disfrazar su existencia es una filosofía engañosa, aunque este engaño no sea consciente para los filósofos que lo practican. En realidad, los «análisis» tienen casi siempre claras implicaciones; sólo el rígido apego de los filósofos lingüísticos al modelo tácito que implica lo contrario les oculta esta verdad.

Cierto es que el desarrollo moderno de la especialización de las ciencias inhabilita a menudo, aunque no siempre, la intervención de los no especialistas en los principios substantivos, en cuyo caso tampoco pueden intervenir en las resoluciones conceptuales. Lo que no es permisible es edificar una filosofía en torno a esta inhabilitación. Existen bastantes campos en los que el tecnicismo no está muy desarrollado como para que quienes tienen inclinaciones y dotes para el pensamiento puedan ser útiles.

Tampoco es cierto que exista un reino del sentido común o del lenguaje corriente donde no caben los tecnicismos y las consideraciones procedentes de campos especializados. Por el contrario, la mayoría de los problemas generales de la humanidad surgen en la actualidad del impacto de las ciencias naturales y sociales en nuestras ideas habituales. Y no nos hallamos ante una mala aplicación de unas nociones o lenguajes especializados, sino, por el contrario, ante una investigación legítima y deseable de las implicaciones de los avances intelectuales en campos distintos a aquellos en que surgieron. No existe justificación alguna para levantar una línea de defensa alrededor de unas nociones comunes que defienden sus propios prejuicios, mediante una filosofía cómoda para quien la practica y cómoda también por sus conclusiones necesariamente conformistas y conservadoras.

El objetivo de la filosofía consiste, en parte, en aclarar nuestros conceptos y, al mismo tiempo, en valorarlos. Esta actividad, raras veces es tan abstracta que las consideraciones substantivas sean inadecuadas. Procede como lo hace el pensamiento en general, formulando ideas generales, refrendándolas con argumentos o sometiéndolas a la luz de los casos individuales. No es deseable, ni siquiera posible, hacer esto último (es decir, manejar casos particulares, *sin ideas*), y quienes creen conseguirlo se engañan a sí mismos. Conceptos y valoraciones están presentes, aunque camuflados.

Uno de los factores preponderantes en la aparición de la filosofía lingüística ha sido el argumento de la impotencia. Esta les llevó a la conclusión de que la filosofía no podía dedicarse más que al estudio de las palabras y del uso que hacemos de ella.

Pero el pensamiento fundamental tenía como objetivo explicitar nuestra imagen del mundo, nuestras distintas formas de conocer y nuestras formas de actividad, introducir nuevas perspectivas y señalar alternativas básicas; este pensamiento no corre ningún peligro real. No hace falta inventar una lexicografía superior para proporcionar empleo a los pensadores.

Lo cierto es que no está clara la forma en que ha podido establecerse semejante pensamiento, y si, por expresarnos así, puede regularse su suministro. Lo que sí está claro es que no puede garantizarse *a priori* su inocuidad como lo hace la filosofía lingüística. («La filosofía deja todo tal y como está», es neutral, etc.) También es cierto que no merece la pena instituir la exégesis de la trivialidad. Y ninguna filosofía puede, como intenta hacerlo la filosofía lingüística, garantizar por adelantado su propia inocuidad.

Ni siquiera en el mundo moderno podemos todos ser siempre técni-

cos. Si llega a desaparecer el pensamiento fundamental sólo será por una presión política o social y no por unos supuestos límites impuestos a un posible lenguaje.

No cabe duda de que es relativamente menos importante saber si este pensamiento fundamental se llama «filosofía» o si este término está vaciado de antemano de su contenido para la lexicografía, si es «puro» o si va encaminado a investigar los errores (muy hipotéticos, en general) surgidos de una supuesta falsa interpretación de una palabra. Sin embargo, lógica e históricamente, sería preferible atribuir la palabra «filosofía» al pensamiento básico, a la discusión de las verdaderas y fundamentales alternativas conceptuales, dejando a los que suspiran por una lexicografía impresionista el cuidado de buscar un nombre de su agrado, si es que consiguen sobreponerse a su aversión por los neologismos.

La filosofía es claridad, generalidad, orientación y valoración. Lo que quiera sugerirse debe expresarse con palabras.

Indice de nombres

Agassi, J., 172 n.
Anscombe, G. E. L., 154 n.
Augustin, San, 81.
Austin, J. L., 31 n., 38 n, 48, 55 n., 122 n., 142-144, 146, 151 n., 164, 171 n., 174, 178 n., 180, 192, 210-212, 216 n.
Ayer, A. J., 55, 67, 69 n.

Barnes, W. H. F., 141 n.
Berkeley, G., 31, 76, 149 n., 165 n., 181 n.
Berlin, I., 192 n.
Gradley, F. H., 62, 63, 81, 206, 208.
Broad, C. D., 204 n.
Butler, J., 77, 86, 143.

Collingwood, R., 82 n., 110 n.
Copérnico, 83.

Darwin, C., 216.
Descartes, R., 41, 76, 106, 118, 174, 208.

Fausto, 21.
Findlay, J. N., 44 n.
Flew, A. G. N., 31 n., 35-37, 56 n., 148 n.
Forster, E. M., 166.

Gallie, W. B., 215 n.
Gardiner, P., 192 n.
Goethe, J. W. von, 21, 122.
Grant, C. K., 39 n.

Hampshire, S., 92 n.
Hare, R., 20 n., 99, 181 n., 201 n., 202 n., 204 n.
Hart, H. L. A., 55 n.
Heath, P. L., 32 n., 41 n.
Hegel, G. W. F., 40, 54, 97, 185, 196.
Heidegger, M., 197.
Henry, O., 210.
Heráclito, 41, 120 n., 178.
Holbach, P. T., L', 122.
Holland, R. F., 47 n., 209.
Humen, D., 70, 98, 104, 178-179, 207.
Husserl, E., 76.
Huxley, A., 201.

Johnson, Dr., 31, 32, 76.
Jourdain, Monsieur, 82-83.

Kant, I., 56, 88.
Keynes, J. M., 122 n.
Kierkegaard, S. A., 196-197.
Kneale, W. C., 169 n.
Körner, S., 46 n.
Kraus, K., 161.
Laslett, P., 185 n.
Lessing, G. E., 150.

Lloyd, George, 56.

McGuinness, B. F., 31 n.
Mac Intyre, A., 20 n., 151 n., 175 n., 195 n.
Malcolm, N., 202 n.
Marx, G., 137.
Marx, K., 143, 195-196.
Molière, J. B. P., 82-83.
Moore, G. E., 34-35, 53, 53 n., 64, 75-80, 86, 105, 122, 128, 133, 142-143, 179, 217.
Murdoch, I., 140.
Mure, R. G., 120 n.

Nathan, el Sabio, 150.

Occam, W., 142-143.
Orwell, G., 187.

Parkinson, C. N., 215.
Pascal, B., 197.
Paul, G. A., 80 n., 122 n.

Pears, D. F., 35 n., 149 n., 150, 150 n., 216 n.
Platón, 90, 94, 107, 167-168.
Pole, D., 17 n., 177 n.
Popper, K. R., 59 n., 94.

Quinton, A., 35 n., 171 n., 172 n., 178 n., 184 n., 188 n., 192 n.

Ramsay, F., 151 n.
Rhees, R., 80 n., 154 n., 170 n.
Russell, B., 55, 62, 63, 96 n., 107, 121, 148, 170 n., 178 n., 208.
Ryle, G., 18 n., 20 n., 22, 41, 43, 43 n., 122 n., 146, 146 n., 147, 206, 210, 214 n., 216 n.

Saladín, 150-151.
Santayana, G., 39-40, 98.
Sartre, J-P., 215.
Schilpp, P. A., 53 n.
Shaw, G. B., 200.
Silone, I., 143.
Sócrates, 203.
Strawson, P. F., 146 n., 148 n.
Swift, J., 116.

Thurber, J., 175.
Tierno Galván, E., 57 n.
Tolstoi, L., 96 n.
Toulmin, S., 42 n., 166 n., 188 n.

Ursom, J. O., 20 n., 36, 36 n., 37, 52, 56 n., 61 n., 209 n.

Veblen, T., 204, 209.
Voltaire, 90.

Warnock, G. J., 48, 129 n., 146, 149 n., 150, 161, 165 n., 181 n., 188 n., 192, 207, 211, 213-214.
Watkins, J. W. N., 33 n.
Weldon, H., 85 n.
White, A. R., 78 n.
Wilson, A., 201.
Wilson, B., 211 n.
Winch, P., 192 n.
Wisdom, J., 53, 54 n., 75 n., 86, 98, 98 n., 112 n., 138 n., 143, 153 n., 165, 177 n., 188 n., 210, 216 n.
Wisdom, J. O., 138 n.
Wittgenstein, L., 17, 28, 40, 41 n., 45, 49-53, 57-62, 64, 67, 76-80, 82, 86-87, 91, 96 n., 98, 105, 108-129, 132-133, 140-141, 146-147, 154 n., 166, 170 n., 172 n., 173, 176, 179, 185, 187, 196, 202, 202 n., 209-215, 217.
Wolheim, R., 186 n.

SEMILLA Y SURCO

COLECCION DE CIENCIAS SOCIALES

DIRIGIDA POR

FABIÁN ESTAPÉ *Catedrático de Política Económica de la Universidad de Barcelona*

Y

M. JIMÉNEZ de PARGA *Catedrático de Derecho Político de la Universidad de Barcelona*

VOLUMENES PUBLICADOS

Vol. 1.—SOCIOLOGIA, *R. M. MacIver* y *Charles H. Page*
» 2.—LAS NACIONES PROLETARIAS, *Pierre Moussa*
» 3.—INTRODUCCION A LA CIENCIA POLITICA, *Jean Meynaud*
» 4.—LA SEGUNDA REVOLUCION INDUSTRIAL, *H. Pasdermadjian*
» 5.—EL MARXISMO EN LA UNION SOVIETICA, *Henri Chambre*
» 6.—INTERCAMBIO INTERNACIONAL, *Michel Moret*
» 7.—LA DEMOCRACIA COMO FORMA POLITICA Y COMO FORMA DE VIDA, *C. J. Friedrich*
» 8.—COMERCIO INTERNACIONAL Y DESARROLLO ECONOMICO, *Jacob Viner*
» 9.—HISTORIA DE LAS IDEAS POLITICAS, *Jean Touchard*
» 10.—ANALISIS Y POLITICA ECONOMICA DE LOS PAISES SUBDESARROLLADOS, *P. T. Bauer*
» 11.—ECONOMIA AGRARIA, *Jean Valarché*
» 12.—PROBLEMAS MONETARIOS INTERNACIONALES Y NACIONALES, *Per Jacobsson*
» 13.—ANALISIS DE LOS SISTEMAS POLITICOS, *Douglas V. Verney*
» 14.—LECCIONES SOBRE PRINCIPIOS DE ECONOMIA, *Sir Dennis Robertson*
» 15.—LA ELABORACION DE LA POLITICA ECONOMICA, *Jean Meynaud*
» 16.—EL REGIMEN POLITICO DE LA GRAN BRETAÑA, *Sir Ivor Jennings*
» 17.—LA LUCHA CONTRA LOS MONOPOLIOS, *Ramón Tamames*
» 18.—ECOLOGIA HUMANA, *Amos H. Hawley.*
» 19.—LOS ESTADOS UNIDOS EN LA PALESTRA MUNDIAL, *W. W. Rostow*
» 20.—PROBLEMAS TEORICOS Y PRACTICOS DE LA PLANIFICACION, *Charles Bettelheim*
» 21.—ELECCIONES LIBRES, *W. J. M. Mackenzie*
» 22.—¿SE PUEDE CONTROLAR LA INFLACION? *Harold G. Moulton*
» 23.—DIMENSIONES DE LA CONCIENCIA HISTORICA, *Raymond Aron*
» 24.—FLUCTUACIONES ECONOMICAS E HISTORIA SOCIAL, *Ernest Labrousse*
» 25.—TRADICION Y MODERNISMO. *Enrique Tierno Galván.*
» 26.—LA CIENCIA DE LA ECONOMIA Y LAS DECISIONES ECONOMICAS, *S. S. Alexander y G. Colm.*
» 27.—ACTITUDES CRISTIANAS ACERCA DE LA GUERRA Y DE LA PAZ,*Roland H. Bainton.*
» 28.—LOS GRUPOS DE PRESION EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORANEAS.

"SEMILLA Y SURCO"

Colección de Ciencias Sociales

OBRAS EN PREPARACION:

M. Jiménez de Parga.—LAS MONARQUIAS PARLAMENTARIAS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX.

Hoffmann.—TEORIA CONTEMPORANEA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES.

Rudolf Hilferding.—EL CAPITALISMO FINANCIERO.

A. N. Agarwala.—LA ECONOMIA DEL SUBDESARROLLO.

Kingsley Martin.—HAROLD LASKI, TEORICO DEL LABORISMO.

S. Neumann.—PARTIDOS POLITICOS MODERNOS.

Michel Fogarty.—HISTORIA E IDEOLOGIA DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA.

R. M. MacIver.—TEORIA DEL GOBIERNO.

J. A. Schumpeter.—IMPERIALISMO Y CLASES SOCIALES.

Abram L. Harris.—ECONOMIA Y REFORMA SOCIAL.

Berger, Duverger y otros.—FEDERALISMO Y FEDERALISMO EUROPEO.

Strausz-Hupe y Hazard.—LA IDEA DEL COLONIALISMO.

William A. Robson.—INDUSTRIA NACIONALIZADA Y PROPIEDAD PUBLICA.

Finer.—TEORIA Y PRACTICA DEL GOBIERNO MODERNO.

André Philip.—LA DEMOGRACIA INDUSTRIAL.

Biscaretti di Ruffia.—DERECHO CONSTITUCIONAL.

Henri Chambre.—DE KARL MARX A MAO TSE-TUNG.

Dusenberry y Preston.—CASOS PARTICULARES DE ECONOMIA.

David E. Butler.—ESTUDIO DEL COMPORTAMIENTO POLITICO.

J. R. Hicks.—ENSAYOS SOBRE ECONOMIA MUNDIAL.

H. W. Ehrmanns.—GRUPOS DE INTERES EN CUATRO CONTINENTES.

Paul M. Sweezy.—EL PRESENTE COMO HISTORIA.

A. Doak Barnett.—LA CHINA COMUNISTA Y ASIA.

M. A. Fitzsimons y otros.—LA IMAGEN DEL HOMBRE.

Jürgen Fijalkowski.—LA MANIOBRA HACIA EL CAUDILLAJE.

Jan Tinbergen.—ENSAYOS SOBRE ECONOMIA.

Rene König.—SOCIOLOGIA EMPIRICA.

M. Mouskhely y Z. Jedrika.—EL GOBIERNO EN LA U. R. S. S.

Peter Heinz.—LOS PREJUICIOS SOCIALES.

Schattschneider.—REGIMEN DE PARTIDOS.

COLECCION

"BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE EDITORIAL TECNOS"

GASPAR BAYÓN CHACÓN:

LA AUTONOMIA DE LA VOLUNTAD EN EL DERECHO DEL TRABAJO (Limitaciones a la voluntad contractual en el Derecho histórico español).—320 páginas, 22 × 16 cm.

JUAN BENEYO:

TEORIA Y TECNICA DE LA OPINION PUBLICA.—217 páginas, 22 × 16 centímetros.

ALBERTO BERNÁRDEZ CANTÓN:

LAS CAUSAS CANONICAS DE SEPARACION CONYUGAL.—XII-722 páginas, 22 × 16 cm.

MANUEL DÍEZ DE VELASCO:

CURSO DE DERECHO INTERNACIONAL PUBLICO.—852 páginas 22 × 16 cm.

JUAN ECHEVARRÍA:

TEORIA DEL DINERO Y DEL COMERCIO INTERNACIONAL.

VENTURA GARCÉS BRUSSÉS:

REGIMEN JURIDICO DE LAS INVERSIONES EXTRANJERAS EN ESPAÑA.—362 páginas, 22 × 16 cm.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA:

LOS REGIMENES POLITICOS CONTEMPORANEOS (Teoría general del régimen. Las grandes democracias con tradición democrática), 2.ª edición.—544 páginas, 22 × 16 cm.

EUGENIO PÉREZ BOTIJA:

DERECHO DEL TRABAJO.—6.ª edición. 630 págs, 25 × 17 cm.

ENRIQUE TIERNO GALVÁN:

INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA.—170 páginas, 22 × 16 cm.

DWIGHT WALDO:

TEORIA POLITICA DE LA ADMINISTRACION PUBLICA (El Estado administrativo).—338 páginas, 22 × 16 cm.

FÉLIX DEL VAL LATIERRO:

GRAFOCRITICA (El documento, la escritura y su proyección forense).—202 páginas, 22 × 14 cm.

COLECCION

"VENTANA ABIERTA

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA:

LA V REPUBLICA FRANCESA (Una puerta abierta a la dictadura constitucional).—191 páginas, 21 × 12,5 cm.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA:

FORMAS CONSTITUCIONALES Y FUERZAS POLITICAS.—304 páginas, 21 × 12,5 cm.

JEAN ROSTAND:

CIENCIA FALSA Y PSEUDO CIENCIAS.—225 páginas, 21 × 12,5 cm.

HENRY PELLING:

EL SINDICALISMO NORTEAMERICANO.—300 páginas, 21 × 12,5 cm.

WILLARD THORP:

LA LITERATURA NORTEAMERICANA EN EL SIGLO XX, 408 págs., 21 × 12,5 cm.

EN PREPARACION:

JUAN BENEYTO:

LA OPINION PUBLICA INTERNACIONAL.

MICHAEL YOUNG:

EL TRIUNFO DE LA MERITOCRACIA.

DANIEL BELL:

EL FIN DE LAS IDEOLOGIAS.

S. E. FINER:

EL IMPERIO ANONIMO.

FILOSOFIA

GURMÉNDEZ, Carlos:

SER PARA NO SER (Ensayo de una dialéctica subjetiva).—136 págs., 22 × 14 cm.

NICOL, Eduardo:

PSICOLOGIA DE LAS SITUACIONES VITALES.—230 páginas, 22×14 cm.

NICOL, Eduardo:

HISTORICISMO Y EXISTENCIALISMO.—420 páginas, 22 × 14 cm.

NICOL, Eduardo:

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA HISPANICA.—282 páginas, 22 × 14 centímetros.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, ANGEL:

LOS GRIEGOS Y EL DERECHO NATURAL (Estudio de sociología jurídica).—344 págs., 22 × 14 cm.

LITERATURA Y FILOLOGIA

JOSÉ BERGAMÍN:
INQUISICIONES DE LITERATURA ESPAÑOLA.

J. A. PÉREZ RIOJA:
GRAMATICA DE LA LENGUA ESPAÑOLA.—3.ª edición, 514 páginas, 24 × 16 cm.

J. A. PÉREZ RIOJA:
DICCIONARIO DE MITOLOGIA Y SIMBOLOGIA.—368 págs., 25 × 17,5 centímetros.

MARINA ROMERO:
PAISAJE Y LITERATURA DE ESPAÑA (Antología de los escritores del 98). Prólogo de Julián Marías.—376 páginas. 60 fotos en color, 7 en negro. 25 × 20 cm.

ARTE Y ARQUEOLOGIA

M.ª E. GÓMEZ MORENO:
BREVE HISTORIA DE LA ESCULTURA ESPAÑOLA.—245 páginas + 164 láminas, 25 × 17,5 cm.

MANUEL GÓMEZ MORENO:
ADAM Y LA PREHISTORIA.—176 páginas + XXIV láminas y grabados intercalados, 22 × 16 cm.

J. M.ª GUDIOL; S. ALCOLEA; J. E. CIRLOT:
HISTORIA DE LA PINTURA EN CATALUÑA.—332 páginas, 144 láminas, 202 reproducciones en color y negro. Formato: 32,5 × 25,5 cm.

ENRIQUE LAFUENTE FERRARI:
BREVE HISTORIA DE LA PINTURA ESPAÑOLA.—4.ª edición. 657 páginas + 257 láminas en color y negro. 25 × 17,5 cm.

GEORGE L. STOUT:
RESTAURACION Y CONSERVACION DE PINTURAS. Prólogo de E. Lafuente Ferrari. Versión castellana de E. J. Núñez Peñasco.—83 páginas, 22 × 16 cm., 34 grabados de línea, 24 láminas en papel couché.

COLECCION

"ESTRUCTURA Y FUNCION"

(El porvenir actual de la Ciencia)

QUENTIN GIBSON:

Núm. 1.—*LA LOGICA DE LA INVESTIGACION SOCIAL.*—290 páginas, 16 × 24 cm.

M. F. ASHLEY MONTAGU:

Núm. 2.—*LA DIRECCION DEL DESARROLLO HUMANO.*—356 páginas, 16 × 24 cm.

GUSTAV BERGMANN:

Núm. 3.—*FILOSOFIA DE LA CIENCIA.*—XII-216 páginas, 16 × 24 cm.

CHRISTIAN BAY:

Núm. 4.—*LA ESTRUCTURA DE LA LIBERTAD.*—495 páginas, 16 × 24 centímetros.

ERNEST NAGEL:

Núm. 5.—*LA LOGICA SIN METAFISICA.*—362 páginas, 16 × 24 cm.

DAVID HILBERT Y WILHELM ACKERMANN:

Núm. 6.—*ELEMENTOS DE LOGICA TEORICA.*—220 págs., 16 × 24 cm.

VERNON VAN DYKE:

Núm. 7.—*CIENCIA POLITICA (Un análisis filosófico).* 225 páginas, 16 × 24 cm.

KARL R. POPPER:

Núm. 8.—*LA LOGICA DE LA INVESTIGACION CIENTIFICA.* 452 páginas, 16 × 24 cm.

R. M. MARTIN:

Núm. 9.—*VERDAD Y DENOTACION.* 296 págs., 16 × 24 cm.

ERNEST GELLNER:

Núm. 10.—*PALABRAS Y COSAS.* 224 págs., 16 × 24 cm.

C. D. BROAD:

Núm. 11.—*EL PENSAMIENTO CIENTIFICO.*

T. C. Schelling.—LA ESTRATEGIA DEL CONFLICTO.
Richard B. Braithwaite.—EXPLICACION CIENTIFICA.
Arthur Pap.—TEORIA ANALITICA DEL CONOCIMIENTO.
Ernest Nagel.—RAZON SOBERANA.
Max Black.—MODELOS Y METAFORAS.
Milic Capek.—EL IMPACTO FILOSOFICO DE LA FISICA CONTEMPORANEA.
John Hospers.—LA CONDUCTA HUMANA.